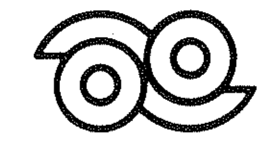
Sujetos del deseo



De Judith Butler en esta Editorial

Dar cuenta de sí mismo.
Violencia ética y responsabilidad

Sujetos del deseo

Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX

Judith Butler

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía
Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France,
Judith Butler

Traducción: Elena Luján Odriozola

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-397-5
ISBN 978-0-231-06451-4, Nueva York, edición original

Butler, Judith
Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2012.
352 p. ; 23x14 cm. - (Filosofía)

Traducción de: Elena Luján Odriozola

ISBN 978-950-518-397-5

1. Filosofía. I. Odriozola, Elena L., trad. II. Título.
CDD 190

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en enero de 2012.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

Prefacio a la edición en rústica

Sujetos del deseo es la tesis que escribí en 1984 y luego revisé en el período 1985-1986. En ella me ocupé del concepto del deseo, centrándome en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y en algunas de las apropiaciones fundamentales de ese tema en la filosofía francesa del siglo XX. Antes de emprender estudios de posgrado fui becaria Fulbright y me dediqué a estudiar a Hegel y el idealismo alemán en la Heidelberg Universität; en ese período asistí a seminarios y clases magistrales dictados por Dieter Henrich y Hans-Georg Gadamer. A principios de la década de 1980, como estudiante de posgrado en el Departamento de Filosofía de la Yale University, tuve oportunidad de formarme en la tradición de la filosofía continental: cursé estudios sobre Marx, Hegel, Heidegger, Kierkegaard y Merleau-Ponty, así como sobre la fenomenología y la Escuela de Frankfurt. Escribí mi tesis bajo la dirección de Maurice Natanson, un fenomenólogo que respaldó mi trabajo con no poca generosidad, pero me hizo saber que la filosofía francesa alcanzaba su límite razonable en la obra de Sartre y en determinados escritos de Merleau-Ponty. Por cierto, al haber estudiado en Yale hacia fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, estaba al corriente del pensamiento posestructuralista, aunque tendía a situarlo fuera de la esfera de la tradición filosófica continental que constituía mi objetivo de indagación. En algunas ocasiones asistí a seminarios dictados por Derrida y, con más frecuencia, a clases de Paul de Man, pero trabajaba sobre todo en las tradiciones de la fenomenología, la hermenéutica y la Escuela de Frankfurt, al tiempo que procuraba adquirir cierta formación en el programa del idealismo alemán. En el contexto de un seminario interno sobre estudios de la mujer, entré en contacto, por primera vez, con la obra de Michel Foucault. Sin embargo, hasta que no

concluí mis estudios en Yale y me incorporé al equipo docente de la Wesleyan University como profesora visitante y, más tarde, becaria posdoctoral, entre 1983 y 1986, no logré abrirme a la teoría francesa a la que me había resistido durante mi estadía en Yale. En el Centro para las Humanidades descubrí la teoría crítica en versión francesa, y fue en las primeras etapas de ese contacto cuando corregí la tesis, que pasó entonces a denominarse *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, luego publicada por Columbia University Press en 1987. Los capítulos finales dedicados a Deleuze, Lacan y Foucault, que no formaban parte de la tesis original, constituyen las primeras incursiones en un material que con el tiempo llegué a considerar merecedor de un análisis más complejo.

Publiqué el libro demasiado pronto, presionada por el mercado laboral, y lo vuelvo a publicar hoy, cuando ya es demasiado tarde para correcciones. Cualquier versión corregida de este trabajo constituiría un nuevo trabajo, en el que no estoy dispuesta a embarcarme en este momento. En 1985-1986, no estaba del todo preparada para dar los pasos teóricos que esbozo en los capítulos finales y que luego di al escribir *El género en disputa*, publicado a fines de 1989. Si bien en el momento en que escribo este prefacio no soy todavía anciana, el libro se me presenta al leerlo —en la medida en que puedo leerlo— como una obra de juventud, por lo cual le pido al lector que lo aborde con una enorme reserva de indulgencia.

El texto no es un recorrido exhaustivo por el hegelianismo francés ni un trabajo de historia de las ideas:[1] es una indagación crítica de la relación entre el deseo y el reconocimiento, relación que ha sido tratada en reiteradas oportunidades. Si el propósito hubiese sido, en cambio, encarar en forma exhaustiva el tema, el libro habría incluido, por cierto, un capítulo dedicado a la obra de Georges Bataille.[2] *Sujetos del deseo* también habría investigado la influencia de la *Lógica* de Hegel con más profundidad, especialmente en el trabajo de Jean Hyppolite en que la *Lógica* proporciona la validación de las verdades esenciales reveladas en la experiencia subjetiva en la *Fenomenología*.[3] Dado que *Sujetos del deseo* se centra en la *Fenomenología*, también podría haber incluido una reflexión sobre el capítulo de Hegel, «Libertad de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada». Sin duda, es posible aseverar que la apropiación de este capítulo fundamental por Jean Wahl constituyó el primer trabajo relevante sobre Hegel en la Francia del siglo XX; de hecho, se trata del capítulo con el cual comenzó la recepción francesa de Hegel en nuestro siglo. El breve texto de Wahl (*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Monfort, 1929) estableció una lectura interpretativa de Hegel; presenta la conciencia dividida como una influencia que opera tanto en temas religiosos como existenciales, y pone de relieve la *negatividad* de la conciencia, que desempeña un papel tan destacado en las lecturas posteriores de Kojève e Hyppolite.

En el año 1995 publiqué el ensayo «Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness», que constituye una reflexión sobre el sujeto hegeliano.[4] Allí procuré mostrar que Hegel presenta una continuación de la sección dedicada al señor y el siervo que rara vez tienen en cuenta quienes tanto valoran la conclusión aparentemente emancipatoria de la sección mencionada. Hegel propone una configuración del sujeto

[1] Para una excelente obra de historia de las ideas, acompañada de una completa bibliografía, véase Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

[2] Para un magnífico estudio del lugar ocupado por Bataille en el hegelianismo francés, véase la parte 3 de Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual: Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992. Para una serie de perspectivas esclarecedoras sobre Bataille y Kojève, consúltese el número especial de *Parallax*, «Kojève's Paris. Now Bataille», nº 4, febrero de 1997. Véase también Denis Hollier (ed.), *The College of Sociology, 1937-1939*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 1988.

[3] Para una formulación clara de esta relación, véase Jean Hyppolite, «On the *Logic* of Hegel», en *Studies on Marx and Hegel*, trad. John O'Neill, Nueva York: Basic Books, 1969.

[4] David Clarke y Tillotama Rajan (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany: SUNY Press, 1995, reimpreso en *Hegel passé, Hegel à venir*, París: L'Harmattan, 1995, y en mi libro *The Psychic Life of Power: Essays in Subjection*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

en la cual el sometimiento se vuelve realidad psíquica y la opresión misma se expresa y afianza a través de medios psíquicos. Sugiero que Hegel comienza a explicar las inversiones de poder que tienen lugar cuando el sometimiento adquiere el estado de realidad psíquica, una explicación que lo asocia con aportes que suelen atribuirse a Nietzsche y Freud.

El presente texto se basa en las traducciones al inglés disponibles de la obra de Hyppolite, Kojève y Sartre, así como en una selección de ensayos en francés, con la consecuencia de que el grueso de los escritos no traducidos de Kojève (incluida la versión completa de su *Introduction à la lecture de Hegel*) no fueron tenidos en cuenta. Sus conferencias, ofrecidas entre 1933 y 1939 en la École des Hautes Études, incluyen una exhaustiva discusión de la relación entre Hegel y Kant, del lugar del lenguaje poético, la tragedia y la religión en la *Fenomenología*, así como de la figura de Cristo y el significado de la Cristiandad, que no se conservó en la traducción resumida al inglés.[5]

Kojève, un autor difícil de entender, es reivindicado por la tradición straussiana de Allan Bloom, Stanley Rosen y Francis Fukuyama, y calificado, al mismo tiempo, como marxista por Pierre Macherey y otros.[6] Así como Kojève insistió en que el texto de Hegel está abierto a un conjunto de apropiaciones históricas no imaginadas en la época de su autor, su propia lectura de Hegel ha sido objeto de interpretaciones que entran en marcada contradicción. Y esta situación bien puede ser resultado de la clase de «lectura» que Kojève mismo lleva a cabo, puesto que no busca la fidelidad a la letra del texto hegeliano, sino más bien producir nuevas interpretaciones que reflejen las nuevas circunstancias históricas de la lectura misma. Al moverse en el tiempo, el texto de Hegel vuelve a plantear una y otra vez la pregunta sobre su propia legibilidad, sin duda porque el fin de la historia que anticipa no es el fin del tiempo ni el fin de la temporalidad de la lectura.[7] Así, el texto de Hegel —a pesar, quizá, de él mismo— plantea el interrogante acerca de la relación entre el tiempo y la legibilidad. Para Kojève, el futuro ya no se halla constreñido por la teleología; el futuro que Hegel anticipa es, en algunos sentidos, precisamente aquel cuya pérdida Kojève lamenta: el idealismo perdido. La «lectura» de Kojève pone de relieve la temporalidad del texto de Hegel y demuestra que la temporalidad en la que logró sobrevivir ese texto exige una clase diferente de lectura, una lectura que no avanza con igual confianza. Esta cuestión de la temporalidad poshegeliana ha llevado a algunos straussianos a la conclusión de que la historia misma debe descomponerse en temas «perennes», y a los althusserianos, a concluir que lo preferible es un análisis estructuralista de la sociedad liberado de los avatares de la diacronía. No obstante ello, es posible derivar otra perspectiva de Kojève: la temporalidad es irreductible a la historicidad y ninguna de las dos es reductible a la teleología. La temporalidad del concepto no es ni estática ni teleológica, sino que requiere una lectura en la que se produzca una doble inversión y que no tenga cierre, una lectura que sin duda ofenderá el sentido común, pero sin la cual no es posible acceder a Hegel.

La sentencia especulativa que Hegel delinea en la *Lógica* subraya este problema de la temporalidad como inherente a la lectura. No podemos esperar que el lenguaje muestre con transparencia la verdad de lo que dice, pero tampoco podemos esperar que esa verdad se encuentre fuera del lenguaje. La verdad no es lo mismo que el relato ofrecido en la *Fenomenología*; sin embargo, sólo se manifiesta mediante esa exposición. La sentencia se mueve de tal forma que lo conocido se torna extraño, y esto es atributo de la propia gramática conocida de la sentencia, lo cual se vuelve particularmente cierto cuando considera-

[5] La edición en francés, publicada originalmente por Gallimard en 1947, también contiene un extenso apéndice que no fue incluido en la versión en inglés: «L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel». La edición inglesa se titula *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, recopilada por Raymond Queneau, ed. Allan Bloom, trad. James H. Nichols, Jr., 1969; reimpresión, Ithaca: Cornell University Press, 1980.

[6] Para una biografía intelectual reciente, véase Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, París: Grasset, 1990.

[7] La contingencia de la tesis del fin de la historia es señalada por Hegel mismo al final de la *Fenomenología del espíritu*, cuando el «infinito» excede el dominio histórico, pero también cuando se lee la *Fenomenología* en el contexto de la *Lógica* y de la temporalidad específica del concepto que allí se desarrolla.

mos el lugar gramatical de la «negación», un término que no sólo experimenta importantes cambios de significado desde el punto de vista semántico, sino que además «actúa» de maneras esenciales en el despliegue de verdades esenciales.

Estas funciones de la «negación» dan lugar a las bromas que suelen hacer respecto de Hegel los analistas contemporáneos, quienes insisten en que hay que volverlo claro y sencillo o rechazarlo de plano. Sin embargo, Hegel tiene otra idea en mente cuando afirma, por ejemplo, en la *Fenomenología*, que la proposición especulativa destruye la naturaleza general de la proposición (Miller 38). Empero, la pregunta no radica en qué sentido lógico puede extraerse de la negación en Hegel, sino en cómo el uso mismo de la negación en Hegel pone en tela de juicio nuestra comprensión de las relaciones lógicas.

En la *Fenomenología*, la negación surge de maneras diversas, no sólo al servicio de una operación conceptual asimilatoria o domesticadora que somete a las alteridades que confronta. En la sección «La verdad de la certeza de sí mismo», la conciencia niega sus objetos consumiéndolos; en el señor y el siervo, la negación se manifiesta al principio como el esfuerzo que las dos figuras realizan para aniquilarse, y luego se transmuta en relaciones de dominación y servidumbre. ¿Qué significa que la negación «se manifieste» a través de estas figuras diversas? ¿Cómo debemos entender las transmutaciones que experimenta la manifestación de la negación?

Mi sugerencia es que, en la *Fenomenología*, figuras diversas surgen para describir un estado que todavía no alcanzó un estatus lógico estable: de hecho, la figura señala la inestabilidad de las relaciones lógicas. Inversamente, sin embargo, cada relación lógica adopta una forma o una apariencia que es figurativa. Si hemos de leer a Hegel, ¿qué efecto tendrá esa lectura sobre una gramática preconcebida para expresar relaciones lógicas (tanto la idea postulada en las *Investigaciones lógicas* de Husserl como la del primer Wittgenstein)? Uno lee la *Fenomenología* con el supuesto de que lo que se describe es una realidad estable, para terminar topándose con la obstinación y la dureza del lenguaje descriptivo mismo. Creemos que en cada momento textual sabemos qué «es» y qué hace la negación, y al seguir el curso de su acción —de hecho, al leerla— comprobamos que nuestras convicciones previas no tenían fundamento. Es el término —para decirlo en otras palabras— lo que mina nuestro saber de manera constante. Advertimos que el lenguaje que, según creíamos, hablaba de la realidad de la negación participa de la actividad misma, tiene su propia función negadora y, de hecho, está sujeto también a la negación. Así, el lenguaje del texto exhibe su propia retoricidad, y descubrimos que la cuestión de la lógica y la de la retórica no pueden ser en modo alguno disociadas. De manera similar, no es posible hablar de cognición al margen de la práctica de la lectura: no es posible separar la temporalidad del concepto de la temporalidad de la lectura.

En *La patience du concept: Essai sur le discours hégélien*, Gérard Lebrun, uno de los más recientes intérpretes franceses de Hegel, señala algo similar cuando niega la posibilidad de un dogmatismo hegeliano y explica que el discurso hegeliano inicia activamente al lector en un modo diferente de pensamiento filosófico.[8] Al igual que para Kojève, la lectura de Hegel debe atravesar una temporalidad que es pasado (una idea del futuro que es pasado), de modo que la gramática de Hegel, según las exigencias de la sentencia especulativa, puede leerse «hacia adelante», pero entonces el lector comprueba que los presupuestos que animaron la lectura también deben, a su vez, ser leídos, lo cual hace necesaria una inversión que no deshace por completo lo que ya ha sido hecho (y que, en el nivel de la gramática, representa una noción de la negación propia de la lectura misma).

Jean-Luc Nancy plantea lo mismo, aunque de manera diferente, en *Hegel: L'Inquiétude du négatif*.[9] Según su punto de vista, el sujeto no se repliega sobre sí, sino que se define fundamentalmente como un acto por el cual el yo se supera a sí mismo en su pasaje hacia el mundo. El su-

[8] Es posible considerar lo señalado por Lebrun como una ampliación de los interesantísimos aportes de Alexandre Koyré en su ensayo «La terminologie hégélienne». Véase Lebrun, *La patience du concept*, París: Gallimard, 1972, pág. 18.

[9] París: Hachette Littératures, 1997; de próxima publicación en inglés, University of Minnesota Press [2002]. Véase también el trabajo anterior de Nancy sobre la sentencia especulativa, *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, París: Éditions Galilée, 1973.

jeto se dispersa en su mundo y esta autosuperación es precisamente la operación de su negatividad. El texto de Nancy libera a Hegel del tropo de la totalidad al insistir en que el «desasosiego» del yo es su modo de devenir, su no-sustancialidad final en el tiempo y su expresión específica de libertad. El libro es, además, significativo desde el punto de vista retórico, puesto que, en lugar de llevar a cabo una exégesis sistemática de la obra de Hegel, brinda un conjunto discontinuo de meditaciones sobre la *Fenomenología*, organizado en torno a los términos claves con que se aborda la cuestión de la libertad. Quienes esperan que la *Fenomenología* constituya una ilustración de una teleología clara resultarán productivamente confundidos por un texto de tales características.[10]

De hecho, el estatus de la teleología parece contencioso en grado sumo en la reconsideración de la apropiación de Hegel en la Francia del siglo XX. Si bien, después de todo, fue en el contexto de la teoría francesa donde Hegel se volvió sinónimo de totalidad, teleología, dominación conceptual y sujeto imperialista, la apropiación francesa de Hegel también cuestiona los supuestos totalizadores y teleológicos de la filosofía hegeliana. De hecho, es frecuente que las marcas de una postura claramente «poshegeliana» no sean fáciles de distinguir de una lectura apropiativa de Hegel. Los escritos de Kojève son muy pertinentes en este sentido, en la medida en que interrogan el tiempo que surge con posterioridad al fin de la historia y señalan, de ese modo, un cierre de la teleología que no es precisamente un cierre teleológico, un final que está más en la línea de la ruptura, la interrupción y la pérdida. Si bien Althusser calificó alguna vez el trabajo de Kojève como «tonto», toma seriamente los intentos llevados a cabo por este para reformular la teleología de Hegel como antropocentrismo.[11] Las reflexiones tempranas de Althusser sobre Hegel ofrecen una crítica inmanente de la perspectiva de Kojève; Althusser argumenta que Kojève desarrolla la dimensión subjetiva de la negatividad y excluye la objetiva.[12] El intento de reducir el trabajo de la negatividad a la dimensión subjetiva no es más que revisionismo burgués, la afirmación del individuo al precio de su situación objetiva. Y en los casos en que la objetividad vuelve a hacer su entrada vía Hegel, siempre está vacía de su contenido específicamente económico, lo cual la lleva a valorizar un concepto filosóficamente abstracto de igualdad y democracia a expensas de un concepto surgido de la lucha de clases. En la medida en que el Hegel de Kojève se lee a través de la lente del joven Marx, y se considera que tanto Hegel como Marx afirman una dimensión subjetiva de la negación, «el Marx existencialista de Kojève es una caricatura en la cual los marxistas no reconocerán a su propio Marx» (172).

Si bien Althusser dedica varios ensayos a reconsiderar a Hegel en sus *Écrits philosophiques et politiques*, donde ofrece una crítica de la abstracción hegeliana y trata de articular una totalidad sin sujeto por medio de la práctica de la crítica inmanente, no duda en insultar a Hegel y al hegelianismo francés en particular. Elogia el libro de Kojève con cierta ambivalencia: «Su libro es más que una introducción a la lectura de Hegel: es la resurrección de un cadáver o, más bien, la revelación de que Hegel, un pensador desmantelado, despedazado, pisoteado y traicionado, obsesiona profundamente y domina a una era apóstata» (171). Y más adelante comenta, en la misma vena, que, a pesar del descrédito de la filosofía de Hegel, «este dios muerto, cubierto de insultos y enterrado cientos de veces, está saliendo de la tumba» (174). Por último, Althusser no sólo acusa a la filosofía de Hegel de proporcionar una glo-

[10] Véase también *Comment le sens commun comprend la philosophie suivi de la contingence chez Hegel*, París: Actes Sud, 1989, traducción de «How Common Sense Understands Philosophy», de Hegel, por Jean-Marie Lardic, así como los comentarios a la edición en francés, donde se sostiene que la contingencia y la desorientación radical del sentido común ocupan un lugar central en el significado de la dialéctica.

[11] Althusser escribe: «La historia hegeliana no es biológica, providencial ni mecanicista, puesto que cualquiera de esos tres esquemas supone externalidad. La dimensión negativa en virtud de la cual la historia se constituye a través de sí y para sí (. . .) no está fuera de la historia, sino en el yo: la nada por medio de la cual la historia es engendrada y luego toma posesión de sí a medida que evoluciona se encuentra en la historia. Esa nada es el hombre» (Louis Althusser, *The Spectre of Hegel: Early Writings*, ed. François Matheron, trad. al inglés G. M. Goshgarian, Londres: Verso, 1997, publicado originalmente en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, París: Stock/IMEC, 1994).

[12] *Ibid.*, 171.

rificación filosófica del *statu quo* burgués, sino también de dar lugar a un revisionismo «de estilo fascista» (183).

Aun cuando el libro que Pierre Macherey tituló *Hegel ou Spinoza*[13] está, sin lugar a dudas, influido por Althusser, toma el potencial crítico de la filosofía hegeliana con más seriedad.[14] Contraponiendo a Spinoza y Hegel y preguntando de qué modo cada postura filosófica define el límite necesario de la otra, Macherey argumenta en favor de una concepción dialéctica de la historia liberada del supuesto teleológico, en la cual hay una «lucha de tendencias que no llevan en sí mismas la promesa de resolución (. . .) una unidad de contrarios, pero sin la negación de la negación».[15] Más aún, Macherey plantea, a diferencia de Althusser, el sentido de un sujeto hegeliano que no permanece reductible a su uso ordinario como portador de juicios predicativos. El sujeto hegeliano es un sujeto para el cual la relación estable entre sujeto y predicado que se da en la gramática corriente se anula (248). Así, aun como lector inscripto en la tradición althusseriana, Macherey ofrece una interpretación que converge con la de Lebrun y Nancy en el sentido de que reconoce que el sujeto no es más que el término para el proceso que lleva a cabo, que no es sustancial y que su ilimitabilidad destruye su función gramatical ordinaria.

La revisión de *Sujetos del deseo* que podría haber llevado a cabo habría incluido, además de la crítica original del concepto hegeliano de Derrida en «Le puits et la pyramide», la subsiguiente revisión y reformulación de su visión en la introducción a *Typographies*, de Lacoue-Labarthe, y en *Glas*, del propio Derrida.[16] Un tratamiento más exhaustivo hubiera incluido también, sin duda, un capítulo sobre el abordaje de Hegel por Luce Irigaray, en particular en «The Eternal Irony of the Community», en *Speculum of the Other Woman*, así como sus reflexiones sobre Hegel, parentesco y universalidad en *Sexes et parentés*.[17] Uno de mis proyectos futuros consiste en examinar el recurso a Hegel por parte de Franz Fanon en *Black Skin, White Masks*, en relación con el problema del reconocimiento dentro de la dinámica del intercambio racial jerárquico. El tratamiento de Hegel que lleva a cabo Fanon puede leerse como una importante apropiación de la tesis de Kojève respecto de la centralidad del deseo en relación con la lucha por el reconocimiento y la constitución del sujeto (y la problemática disminución de la importancia asignada al trabajo como condición constitutiva del reconocimiento).[18]

Mi interés en el legado hegeliano no terminó, por cierto, con la primera publicación de este libro. He dictado cursos sobre Hegel y teoría contemporánea, y sigo interesada en la manera en que se lee y se malentiende a Hegel con la irrupción, el establecimiento y la difusión del estructuralismo. En cierto sentido, todo mi trabajo sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas: ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad?

En la actualidad trabajo en un libro (de próxima publicación como parte de la serie Wellek Library Lectures)

[13] París: Éditions La Découverte, 1990.

[14] Véase también Jean-Pierre Lefebvre y Pierre Macherey, *Hegel et la société*, París: Presses Universitaires de France, 1984. En este volumen, la discusión de *Fundamentos de la filosofía del derecho*, de Hegel, tiene como útil eje la inversión de «comienzo» y «final» en el texto, inversión que confunde las nociones habituales de desarrollo teleológico.

[15] *Ibid.*, pág. 259.

[16] Publiqué una breve reflexión de los primeros comentarios de Derrida sobre Hegel, con el título de «Response to Joseph Flay's "Hegel, Derrida and Bataille's Laughter"», en *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, ed. William Desmond, Albany: SUNY Press, 1989. Recomiendo enfáticamente el trabajo de Tim Walters acerca de la idea de «Critique» en Hegel (Stanford University Press [2003]) para un planteo de las afinidades entre Hegel y Derrida, así como la obra de Werner Hamacher, *Premises*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, y la de Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

[17] Algunas de mis reflexiones sobre el trabajo de Irigaray se publicarán en mi libro sobre Antígona y el parentesco, de próxima publicación en la Wellek Library Lectures Series, Columbia University Press [2000].

[18] En relación con el tema de Hegel, la raza y el reconocimiento, véase también Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York: Grove Press, 1967; Valentin Mudimbe, *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1992*, Chicago: University of Chicago Press, 1992; Shamon Zamir, *Dark Voices*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

que se ocupa, en esencia, de lo escrito por Hegel sobre Antígona en la *Fenomenología*, en *Los fundamentos de la filosofía del derecho* y en la *Estética*. En ese libro, me interesa no sólo la manera en que Hegel malinterpreta en forma continua a Antígona, sino también su forma provocativa de entender su acto delictivo como la irrupción de una legalidad alternativa en la esfera del derecho público. La cuestión acerca de si Antígona funciona o no como sujeto para Hegel sigue siendo para mí un interrogante fundamental, que plantea la problemática del límite político del sujeto, es decir, tanto las limitaciones impuestas sobre la cualidad de sujeto (quién reúne los requisitos para serlo) como los límites del sujeto en cuanto punto de partida de la política. Hegel continúa siendo importante en relación con este tema, porque su sujeto no se queda en su lugar, sino que despliega una movilidad crítica que bien podría resultar de utilidad para nuevas y futuras apropiaciones de Hegel. El sujeto que surge de su *Fenomenología* es un sujeto ek-stático, un sujeto que se halla permanentemente fuera de sí mismo y cuyas expropiaciones periódicas no conducen a un regreso a un yo anterior. De hecho, el yo que sale de sí, para quien el ek-stasis es una condición de existencia, es tal que para él no hay retorno posible al yo, ni recuperación final de la pérdida de sí. Permítaseme sugerir que también el concepto de «diferencia» es malinterpretado de manera similar cuando se concibe a esta como contenida dentro del sujeto o por el sujeto: el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no se resuelve en la identidad. Más bien, el momento de su «resolución» no puede ser diferenciado del momento de su dispersión. La reflexión acerca de esta temporalidad cruzada por fuerzas opuestas prepara el terreno para la comprensión hegeliana del infinito y ofrece una noción del sujeto que no puede permanecer constreñido frente al mundo. La falta de reconocimiento no le llega al sujeto de Hegel como un correctivo claramente lacaniano, puesto que es tan luego por la falta de reconocimiento que el sujeto hegeliano sufre en repetidas ocasiones su pérdida de sí. De hecho, se trata de un sujeto que corre un riesgo constitutivo de perderse a sí mismo. Este sujeto no experimenta ni padece el deseo, sino que es la acción misma del deseo al desplazar al sujeto en forma perpetua. Así, lo que Hegel proporciona no es ni

una nueva teoría del sujeto ni un desplazamiento definitivo de este, sino más bien una definición en desplazamiento, para la cual no hay restauración definitiva.

JUDITH BUTLER
Berkeley, California
Agosto de 1998

Prefacio

En la obra teatral *Un tranvía llamado Deseo*, de Tennessee Williams, Blanche Dubois describe su viaje: «Me dijeron que tomara un tranvía llamado Deseo, que transbordara a otro llamado Cementerio y que anduviera seis cuadras y bajara en. . . ¡Campos Elíseos!».* Cuando se entera de que el sitio lúgubre y sombrío donde se encuentra es, en efecto, Campos Elíseos, tiene la certeza de que las indicaciones que le dieron estaban erradas. Su problema es, implícitamente, filosófico: ¿Qué clase de viaje es el deseo que sigue una dirección tan engañosa?

¿Y qué clase de vehículo es el deseo? ¿Hace otras escalas antes de llegar a su destino mortal? Esta indagación sigue una travesía del deseo, los viajes de un sujeto deseante sin nombre ni género en virtud de su universalidad abstracta. No se puede reconocer a este sujeto en una estación ferroviaria: no se puede decir que exista como individuo. En cuanto estructura abstracta de ansia humana, este sujeto es una configuración conceptual de agencia y propósito humanos cuyo reclamo de integridad ontológica se ve sucesivamente cuestionado en sus viajes. De hecho, al igual que Blanche en su viaje, el sujeto deseante se ve envuelto en un relato de deseo, desilusión y derrota, y depende de esporádicos momentos de reconocimiento como la única fuente en que obtiene una redención sólo transitoria.

En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el deseo de este sujeto se halla estructurado por propósitos filosóficos: quiere conocerse a sí mismo, pero quiere encontrar dentro de los confines de su yo la integridad del mundo exterior; de hecho, lo que desea es descubrir el dominio íntegro de la alteridad como un *reflejo* de sí mismo, no só-

* *A Streetcar Named Desire*, Nueva York: Signet, 1947, pág. 15.

lo para incorporar el mundo sino para exteriorizar y ampliar los límites de su propio yo. Si bien Kierkegaard se preguntó en voz alta si tal sujeto podría *existir*, y Marx criticó esta idea extravagante de Hegel por considerarla producto de un idealismo desconcertado, la recepción francesa de Hegel tomó el tema del *deseo* como punto de partida y de reformulación crítica.

Las obras de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite ofrecen una nueva descripción del sujeto del deseo hegeliano, con un conjunto de aspiraciones filosóficas más limitado. Para Kojève, el sujeto se halla necesariamente confinado a un tiempo poshistórico en el cual la metafísica de Hegel pertenece, al menos en parte, al pasado. Para Hyppolite, el sujeto del deseo es una agencia paradójica cuya satisfacción se ve necesariamente frustrada por las exigencias temporales de la existencia humana. La ontología dualista de Jean-Paul Sartre marca una ruptura con la unidad del sujeto deseante y su mundo postulada por Hegel, pero la insatisfacción necesaria del deseo condiciona la búsqueda *imaginaria* del ideal de Hegel. De hecho, tanto para Sartre como para Jacques Lacan, el propósito del deseo es la producción y la búsqueda de objetos imaginarios y de Otros. Y en el trabajo de Lacan, de Gilles Deleuze y de Michel Foucault se critica al sujeto de Hegel por ser ese sujeto mismo un constructo por completo imaginario. Para Lacan, el deseo ya no designa autonomía, sino que caracteriza al placer sólo después de que se adapta a una ley represiva; para Deleuze, el deseo describe erróneamente la desunión de afectos significada por la voluntad de poder de Nietzsche; y para Foucault, el deseo es él mismo producido y regulado históricamente, y el sujeto, siempre «sujetado». De hecho, el «sujeto» aparece ahora como la falsa imposición de un yo ordenado y autónomo en el marco de una experiencia que es inherentemente discontinua.

Es posible leer la recepción francesa de Hegel como una sucesión de críticas contra el sujeto del deseo, esa idea hegeliana de un impulso totalizador que, por motivos diversos, ha perdido credibilidad. Sin embargo, una lectura en detalle de los capítulos pertinentes de la *Fenomenología del espíritu* revela que, a la hora de desarrollar esta idea, Hegel actuó como un artista de la ironía, y que su visión es menos «totalizadora» de lo que se cree. Es

más: los críticos franceses de Hegel parecen fundar sus refutaciones de este en términos que, paradójicamente, consolidan la posición hegeliana original. El sujeto del deseo sigue siendo una ficción convincente, incluso para quienes aseguran haber puesto al descubierto su acertijo de manera incontestable.

Esta investigación no se propone delinear la historia intelectual de la recepción de Hegel en Francia, ni puede tomársela como una sociología del conocimiento en relación con las tendencias intelectuales vigentes en la Francia del siglo XX. Tampoco busca trazar la historia de una línea de influencias entre los autores que aquí se estudian. A los lectores que pretendan alcanzar una comprensión cabal de la obra de Kojève y de Hyppolite cabría sugerirles que aguarden la publicación de un estudio de otras características. Esta indagación no es más que el relato filosófico de un tropo que ha ejercido enorme influencia, la ubicación de su génesis en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sus reformulaciones diversas en Kojève e Hyppolite, su persistencia como ideal nostálgico en Sartre y Lacan, y los esfuerzos contemporáneos orientados a poner al descubierto su estatus puramente ficcional en Deleuze y Foucault. Si bien el tropo a menudo funciona en contextos en los cuales las referencias claras a Hegel brillan por su ausencia, su resurgimiento nunca mueve tanto a la reflexión como en aquellas teorías contemporáneas que anuncian que el sujeto del deseo ha muerto.

Abreviaturas

Michel Foucault

HS *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir* (*The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*) [*Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*].

Jean Hyppolite

«CE» «The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology».

F *Figures de la pensée philosophique, I y II.*

GS *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel* (*Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit»*) [*Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*].

Alexandre Kojève

IH *Introduction à la lecture de Hegel* (*Introduction to the Reading of Hegel*) [*La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*].

Jacques Lacan

FFCP *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*) [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*].

E	*Esquisse d'une théorie des émotions* (*The Emotions: Outline of a Theory*) [*Bosquejo de una teoría de las emociones*].
BN	*L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (*Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*) [*El Ser y la Nada*].
FI	*L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (*The Family Idiot*, vol. I) [*El idiota de la familia. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*].
PI	*L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (*The Psychology of Imagination*) [*Lo imaginario*].
«I»	«Intentionality: A Fundamental Idea in Husserl's Phenomenology».
SG	*Saint Genet, comédien et martyr* (*Saint Genet: Actor and Martyr*) [*San Genet, comediante y mártir*].
TE	*La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (*The Transcendence of the Ego*) [*La trascendencia del ego*].

Introducción

«La mayor pobreza es no vivir
en el mundo físico, sentir que es casi imposible
diferenciar el deseo de la desesperación. . .».

Wallace Stevens, «Esthétique du Mal».

Cuando los filósofos, en sus esfuerzos por filosofar, no desestimaron ni menospreciaron el deseo humano, tendieron a revelar que la verdad filosófica era la esencia misma de ese deseo. Ya sea que la estrategia fuera la negación o la apropiación, la relación de la filosofía con el deseo fue siempre imperiosa y fugaz. Sin duda, buena parte de la tradición occidental ha mantenido una actitud escéptica con respecto a las posibilidades filosóficas del deseo; una y otra vez, este fue representado como el Otro de la filosofía. En cuanto inmediato, arbitrario, sin sentido y animal, el deseo es aquello que es necesario superar; amenaza con debilitar las posturas de indiferencia y desapasionamiento que, en diversas modalidades, han sido condición del pensamiento filosófico. Desear el mundo y conocer su significado y su estructura aparecían como empresas en conflicto, pues el deseo implica una interacción de perspectiva limitada, una apropiación para el uso, mientras que la filosofía, en su pureza teórica, se presenta como liberada de la necesidad del mundo que procura conocer. Si desearan el mundo que investigan, los filósofos temerían perder de vista el patrón, la coherencia, la verdad generalizada y regular, y verse, en cambio, frente a un mundo caracterizado por el particularismo radical y por objetos arbitrarios, deliciosos, pero desconcertantemente fuera de lugar. Por eso el deseo fue, muchas veces,

la marca de la desesperación filosófica, la falta de orden, la náusea necesaria del apetito.

Dado que los filósofos no pueden obliterar el deseo, deben formular estrategias para silenciarlo o controlarlo; en cualquier caso, deben desear hacer algo respecto del deseo, a pesar de sí mismos. Así, incluso la negación del deseo es siempre otra de sus modalidades. Descubrir la promesa filosófica del deseo se vuelve, de esa manera, una alternativa atractiva, una domesticación del deseo en nombre de la razón, la promesa de armonía psíquica para la personalidad filosófica. Si el filósofo no está *más allá* del deseo, sino que es un ser de deseo *racional* que sabe lo que quiere y quiere lo que sabe, entonces se presenta como paradigma de integración psíquica. Un ser de tales características entraña la promesa de poner fin al desequilibrio psíquico, a la antigua escisión entre razón y deseo, a la otredad del afecto, el apetito y el ansia.

Si el deseo puede ponerse al servicio de la búsqueda filosófica del conocimiento, si es una especie de conocimiento tácito, o si puede cultivarse de modo de convertirlo en una fuerza inquebrantable que motive el conocimiento, entonces —en principio— no existe necesariamente un deseo irracional ni un momento afectivo al que se deba renunciar en virtud de su arbitrariedad intrínseca. En oposición a una concepción naturalista de los deseos como hechos brutos y aleatorios de la existencia psíquica,[1] este modelo del deseo reivindica los afectos particulares en cuanto portadores potenciales de verdad, plenos de significación filosófica. Cuando los deseos se presentan en su forma aleatoria o arbitraria, es necesario decodificarlos y descifrarlos; si se supone que el deseo y la significación son coextensivos, la tarea por realizar consistirá en desarrollar una autorreflexión hermenéutica apropiada para descubrir su significado implícito.

El ideal de una integración interna entre razón y deseo no sólo plantea una alternativa a la concepción naturalista o positivista del deseo, sino que además promete ampliar la noción misma de racionalidad más allá de sus confines tradicionales. Si los deseos son en esencia filosó-

[1] Véase Unger, *Knowledge and Politics*, para una crítica fundada del deseo concebido como arbitrario.

ficos, entonces razonamos incluso en nuestros anhelos más espontáneos. La razón ya no se halla restringida a la racionalidad reflexiva, sino que caracteriza a nuestro yo inmediato e impulsivo. En otras palabras, la inmediatez del deseo resulta siempre ya mediada; en el momento de desear somos siempre mucho más inteligentes de lo que inmediatamente creemos ser. En la experiencia ostensiblemente prerracional de desear algo del mundo, siempre estamos ya interpretando ese mundo, realizando gestos filosóficos, expresándonos como seres filosóficos.

El filósofo de los impulsos metafísicos, este ser del deseo inteligente, representa una alternativa atractiva al filósofo alienado y vacío de afectos. Sin embargo, parece necesario preguntar si el modelo de la integración constituye, en efecto, una alternativa viable al alma filosófica bifurcada internamente, o si no es, en cambio, más que una reformulación de la alienación en un nivel más sofisticado. ¿Es posible volver racional el deseo, o el deseo entraña siempre una disrupción y una ruptura del proyecto filosófico? ¿Puede la filosofía contener el deseo sin perder su carácter filosófico? ¿La apropiación filosófica del deseo implica siempre una falsificación del deseo a imagen de la filosofía?

Estas preguntas son, empero, demasiado amplias, y las conclusiones a que podrían llevar, demasiado precipitadas. Transitamos un terreno incierto cuando nos referimos con excesiva ligereza a la «filosofía» y al «deseo», sin haber establecido antes un significado unívoco para esos términos. Sabemos sin lugar a dudas que se trata de términos historizados, cuyos múltiples significados resultan reducidos y tergiversados si los empleamos fuera de los contextos filosófico e histórico en que surgieron. El problema se plantea, entonces, así: ¿Cuáles son las circunstancias filosóficas que dan lugar a la cuestión del deseo? ¿En qué condiciones preguntamos por el significado y la estructura del deseo humano para entender la naturaleza de la filosofía, sus límites y posibilidades? ¿En qué momento el tema del deseo humano torna problemático al pensamiento filosófico?

El deseo ha sido considerado peligroso desde el punto de vista filosófico, justamente, a causa de su propensión a nublar la visión clara y a propiciar la miopía filosófica, co-

mo resultado de lo cual se ve tan sólo lo que se *quiere* ver, no lo que *es*. El deseo es demasiado estrecho, centrado, interesado y comprometido. Empero, cuando la filosofía interroga sus propias posibilidades en cuanto saber práctico o *comprometido*, tiende a preguntar por el potencial filosófico del deseo. Así, es la *Ética* de Spinoza la que define al deseo como la esencia del hombre,[2] y la *Crítica de la razón práctica* de Kant, la que distingue esa facultad elevada del deseo necesaria para el razonamiento moral.[3] Cuando conocer la verdad filosófica se vuelve función de vivir una vida filosófica, como ha ocurrido tradicionalmente en el caso de la filosofía moral, se plantean de manera inevitable estas preguntas: ¿Está implicado «poder» en «deber»? ¿La acción moral está sustentada por la psicología humana? ¿Puede la verdad filosófica ser plasmada en una vida filosófica factible desde el punto de vista psicológico? Si el deseo fuera un principio de irracionalidad, entonces la posibilidad de una vida filosófica integrada no sería más que una quimera, puesto que el deseo siempre se opondría a esa vida, minaría su unidad, alteraría su orden. Sólo si es posible descubrir que el deseo —o alguna forma de deseo— manifiesta una intencionalidad moral, como ocurre con el *eros* filosófico de Platón,[4] con la noción aristotélica de deseo unificado,[5] con la voluntad pura de Kant[6] o con la *cupiditas* de Spinoza, sigue siendo factible la vida filosófica concebida como la búsqueda de la integridad.

El sujeto unificado, con su vida filosófica también unificada, ha funcionado como premisa psicológica necesaria y como ideal normativo de las filosofías morales desde Platón y Aristóteles. Sin un sujeto discreto con deseos internamente coherentes, la vida moral permanece en la indefinición; si el sujeto es ambiguo, difícil de situar y de nombrar de manera adecuada, ¿a quién le atribuiremos

[2] Spinoza, *Ética*, parte 3, proposición 3.

[3] Kant, *Crítica de la razón práctica*, Prefacio; teorema 2, comentario 1 (¶ 24).

[4] Véanse los discursos finales de Diotima en *El banquete* de Platón.

[5] Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro 1, capítulo 13, ¶ 1102*b*29-30, para una explicación de la unificación de los deseos bajo un principio racional.

[6] Véase nota 3.

esa vida? Y si los deseos son aleatorios o, en el mejor de los casos, contradictorios, entonces la vida moral es imposible o, cuando es en efecto posible, se halla fundada en la represión,[7] no en la verdadera autonomía. Cuando la acción moral se concibe como función de la vida moral, no basta con cumplir una regla moral, sino que es necesario «darse esa regla a uno mismo», en el sentido kantiano: la regla ha de ser el resultado del afecto moral, del deseo del bien. De no ser así, la moral es una imposición a una personalidad resistente y, más que expresar la autonomía del sujeto moral, reafirma la necesidad de autoridad externa. Una y otra vez, los filósofos han procurado mantener un romance con el bien, sosteniendo que el verdadero filósofo es el que desea el bien de manera fácil y espontánea y traduce con igual facilidad ese deseo en buenas acciones. Ya sea que el deseo esté habituado a buscar el bien, como en la *Ética* de Aristóteles, o que el auriga del *Fedro* de Platón le haya dado más rienda al más espiritual de los caballos, la visión de un ser totalmente moral ha sido siempre la de alguien que quiere el bien con pasión. Si actuar racionalmente es actuar una y otra vez de manera coherente, siempre de acuerdo con lo que se considera bueno desde el punto de vista moral, entonces un acto racional denota la existencia de un yo unificado y de una vida unificada. Si un agente moral actúa contra su deseo, lo hace a partir de la contradicción, oponiendo el deseo a la razón, minando la posibilidad de la autonomía moral en cuanto función de un sujeto moral cabalmente integrado. En un caso tal, actuar moralmente es siempre actuar a partir de la división interna o la contradicción.[8]

Cuando preguntamos, entonces, cuáles son las circunstancias filosóficas que dan lugar a la cuestión del deseo humano, vemos que la filosofía moral en particular ha necesitado saber si el deseo tiene intencionalidad moral, una incipiente esencia de razón, para afirmar la posibilidad del sujeto moral unificado y de la vida moral integra-

[7] El término «represión» se usa en sentido amplio en este contexto, pero será tratado con mayor detalle en el inicio del capítulo 4.

[8] De hecho, Nietzsche y Freud presentan diferentes teorías de la organización psíquica que no se basan en el principio de la identidad del yo. En el capítulo 4 veremos hasta qué punto el pensamiento francés poshegeliano se apoya en esas dos teorías.

da. Sin embargo, las cuestiones de identidad, unidad e integración que la filosofía moral plantea respecto del ser moral suelen ser formuladas, primero, respecto de los seres en general. Así, la psicología moral supone una ontología moral, una teoría acerca de qué condiciones debe reunir un individuo para ser capaz de reflexionar y actuar moralmente, llevar una vida moral y ser una personalidad moral. Y también supone un esquema ontológico más general, en el que no está condicionada sólo la «unidad» o la «integridad interior» del sujeto moral, sino la unidad e integridad de cualquier ser. Ello así, pues en las filosofías morales de la mayoría de los metafísicos especulativos, la filosofía moral ejemplificó una dimensión de la verdad metafísica, y el dominio del agente moral no se diferenció ontológicamente, sino que se presentó como inmanente a un sistema racional más amplio. En consecuencia, el sujeto que goza de armonía interna o psicológica y está —al menos, en potencia— en armonía con el mundo de los objetos y a la vez con los otros vuelve a surgir en formas diversas en la historia de la metafísica especulativa. De hecho, la doctrina de las relaciones internas que se desarrolla con Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Hegel parece requerir un sujeto humano discreto, que es independiente de otros seres pero, al mismo tiempo y sobre todo, se interrelaciona con esos otros seres cuya ontología es igualmente ambigua. En estos casos, el sujeto unificado es un requisito teórico no sólo de la vida moral, sino del esfuerzo más grandioso aún de *garantizar un lugar metafísico preestablecido para el sujeto humano.* Según Spinoza y Hegel, el lugar metafísico del sujeto humano se define por medio de la racionalidad inmanente del deseo, puesto que el deseo es, al mismo tiempo, la lucha fundamental del sujeto humano y el modo mediante el cual ese sujeto redescubre y constituye su necesario lugar metafísico. Si el deseo escapara de este grandioso proyecto metafísico, si siguiera sus propias leyes o no siguiera ley alguna, el sujeto humano, como ser deseante, se encontraría en riesgo permanente de perder su hogar metafísico y fragmentarse internamente.

Una vez más vemos que si el deseo revistiera otras características, si no pusiera de manifiesto una intencionalidad moral o un lugar metafísico, la filosofía quedaría inerme frente al nacimiento del nihilismo y la dislocación metafísica. Por cierto, si consideramos que en el siglo XX la preocupación filosófica respecto del deseo nace en Francia con las conferencias que Alexandre Kojève dictó sobre Hegel en la década de 1930, es factible sostener que la cuestión del lugar metafísico y la eficacia moral de los sujetos humanos es omnipresente. El relato filosófico de la recepción y reinterpretación de Hegel en Francia comienza con el sujeto hegeliano autónomo pero seguro desde el punto de vista metafísico, ese omnívoro aventurero del Espíritu que, después de una serie de sorpresas, resulta *ser* todo lo que encuentra a lo largo de su recorrido dialéctico. Las obras de Kojève, Jean Hyppolite y, en determinados aspectos, Jean-Paul Sartre pueden entenderse como sendas meditaciones sobre la factibilidad de este ideal filosófico. En sus lecturas y sobrelecturas de Hegel, se preguntan Kojève e Hyppolite si es posible sostener hoy ese sujeto hegeliano instalado metafísicamente teniendo en cuenta la experiencia histórica contemporánea, caracterizada por una ubicua dislocación, la ruptura metafísica y el aislamiento ontológico del sujeto humano. Al evaluar la viabilidad histórica de la metafísica de Hegel se vuelve esencial considerar el deseo, pues en la concepción de aquel el deseo consiste en el incesante esfuerzo humano por superar las diferencias externas, un proyecto cuya meta es devenir en un sujeto autosuficiente para quien todas las cosas en apariencia diferentes surgen, al final, como rasgos inmanentes del sujeto mismo. Kojève e Hyppolite representan dos momentos de la apropiación francesa de Hegel, momentos que en retrospectiva aparecen como las etapas iniciales de la disolución de la doctrina hegeliana de las relaciones internas. Los dos comentaristas se preguntan qué constituye la satisfacción del deseo, interrogante que contiene de manera implícita una infinidad de otras preguntas, como, por ejemplo, si es posible superar la disonancia psíquica entre razón y deseo en la armonía psíquica, y si las diferencias externas entre sujetos —o entre los sujetos y sus mundos— pueden siempre reformularse como rasgos internos de un mundo integrado. Al preguntar si se puede satisfacer el deseo y en qué consistiría tal satisfacción, estos autores están preguntando si todavía es posible creer en las armonías hege-

lianas, si el sujeto siempre vuelve en un círculo sobre sí mismo, y si el empeño humano sitúa al sujeto, de manera invariable, en un mundo dispuesto a acogerlo desde el punto de vista metafísico. A medida que la doctrina hegeliana de las relaciones internas se ve sometida a sucesivos cuestionamientos en cuanto a su viabilidad filosófica, el deseo se va convirtiendo en una fuente de desplazamiento ontológico del sujeto humano; en las etapas más tardías, en la obra de Lacan, Deleuze y Foucault, el deseo llega a significar la imposibilidad del sujeto coherente.

Por lo tanto, las reflexiones sobre Hegel en la Francia del siglo XX han puesto sistemáticamente la mirada en la noción de deseo para descubrir posibilidades de revisar la versión hegeliana del sujeto humano autónomo y la doctrina metafísica de las relaciones internas que condiciona a ese sujeto. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el sujeto autónomo reconstituye la diferencia externa como una dinámica inmanente de sí mismo mediante una sucesión de superaciones (*Aufhebungen*): presupone y expresa un monismo metafísico, la unidad implícita y final de todos los seres. Este sujeto condicionado metafísicamente tiene una variedad de precedentes filosóficos; la reconstrucción adecuada de la genealogía de este sujeto excede los límites de la presente indagación. Mi tarea consiste, por ende, en comprender retrospectivamente la última etapa de esa genealogía, tal vez su último momento moderno: la formulación del deseo y la satisfacción en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, su celebración y reconstrucción filosófica por algunos filósofos franceses del siglo XX, y el primer momento de la disolución de Hegel en Francia a través del recurso al deseo como argumento para refutar al sujeto hegeliano de base metafísica.

¿Cómo se llega, empero, de un deseo satisfactorio desde el punto de vista filosófico a un deseo que amenaza las premisas convencionales de la propia filosofía? ¿Qué relato puede explicar la disolución de la doctrina hegeliana de las relaciones internas, el surgimiento de la ruptura ontológica, la insuperabilidad de lo negativo? ¿De qué modo el deseo, que alguna vez se concibió como la instancia humana de la razón dialéctica, se convierte en aquello que pone en peligro la dialéctica, fractura el yo integrado metafísicamente y trastoca la armonía interna del sujeto y su intimidad ontológica con el mundo? Estas son las preguntas que guiarán el relato filosófico que me propongo narrar; pero, antes que nada, debemos saber por qué este relato comienza donde comienza. ¿Qué tienen de distintivo las breves referencias de Hegel al deseo? ¿Por qué se convierten en motivo de tanto clamor filosófico y antifilosófico?

Si bien el deseo (*Begierde*) se menciona sólo ocasionalmente en la *Fenomenología del espíritu*, queda establecido desde los primeros tramos de la obra como un principio permanente de autoconciencia. Hegel afirma que «la autoconciencia es, en general, Deseo»* (¶ 167), con lo cual quiere decir que el deseo expresa la *reflexividad* de la conciencia, la necesidad de esa conciencia de convertirse en otra para sí a fin de conocerse. En cuanto deseo, la conciencia está fuera de sí, y al estar fuera de sí, la conciencia es *autoconciencia*. Evidentemente, es necesario precisar el significado de este «fuera», que adquiere una ambigüedad crucial en la sección «Señorío y servidumbre». Para los fines introductorios, no obstante, basta con señalar que el deseo se encuentra vinculado esencialmente con el autoconocimiento: siempre es deseo de reflejo, la búsqueda de identidad en lo que parece diferente. El sujeto hegeliano no puede conocerse instantánea o inmediatamente, sino que necesita ser mediado para comprender su propia estructura. La eterna paradoja del sujeto de Hegel radica en que para conocerse requiere mediación y sólo se conoce como la estructura misma de la mediación; en efecto, lo que se capta reflexivamente cuando el sujeto está «fuera» de sí, reflejado ahí, es precisamente este hecho: que el sujeto es una estructura reflexiva y que para conocerse necesita moverse fuera de sí.

Este movimiento fundamental del deseo, esta estructura general de la *reflexividad* de la conciencia, no sólo condiciona la búsqueda del conocimiento de sí mismo que lleva a cabo el sujeto, sino también la de su lugar metafísico. De hecho, el sujeto hegeliano se conoce tan sólo en la

* En este volumen se adopta la traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Wenceslao Roces, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. No obstante, siguiendo lo señalado por el profesor Ruben Dri en *Intersubjetividad y reino de la verdad*, se traducirá *Begierde* como «deseo», y no como «apetencia». (*N. de la T.*)

medida en que (re)descubre su lugar metafísico: identidad y lugar son coextensivos, puesto que la autonomía hegeliana depende de la doctrina de las relaciones internas. Esta circunstancia se comprende con claridad cuando se tiene en cuenta el sentido en que el mundo «refleja» al sujeto: no lo refleja pasivamente como un objeto que refleja la luz que emana de otro, sino que el reflejo siempre supone y expresa la existencia de relaciones ontológicas. Al verse reflejado en y por ese fragmento de mundo, el sujeto aprende que comparte una estructura común con ese mundo, que una relación previa y constitutiva condiciona la posibilidad de reflexión, y que el objeto de la reflexión no es otra cosa que la relación misma. De ahí que el sujeto que encuentra un objeto o un Otro, o algún rasgo del mundo como algo externo y diferente de sí desde el punto de vista ontológico, no es idéntico al sujeto que se descubre reflejado en y por esos fenómenos ostensiblemente externos. En otras palabras, antes de lograr la autorreflexión mediada, el sujeto se conoce como un ser más limitado, menos autónomo de lo que en potencia es. Al descubrir que la reflexión es posible y que cada reflejo revela una relación constitutiva del sujeto, una manera de estar integralmente relacionado con el mundo que antes no entendía, el sujeto cultiva una concepción más amplia de su lugar. Cabe señalar que el sujeto hegeliano no es un sujeto idéntico a sí mismo que viaja con petulancia de un lugar ontológico a otro: *es* sus viajes y *es* cada lugar en que se encuentra.

En la medida en que el deseo es este principio de reflexividad de la conciencia, se puede afirmar que el deseo ha sido satisfecho cuando se descubre que una relación con algo externo a la conciencia es constitutiva del sujeto mismo. Por otra parte, la insatisfacción del deseo siempre denota ruptura ontológica, la imposibilidad de superar la diferencia externa. Empero, de acuerdo con el «optimismo ontológico»[9] de la *Fenomenología*, el sujeto hegeliano se expande en el transcurso de su aventura en la alteridad: internaliza el mundo que desea y se expande para abarcar, para ser, aquello que en un primer momento confronta como un otro para sí. La satisfacción definitiva del deseo radica en el descubrimiento de la sustancia en cuanto sujeto, en la experiencia del mundo que confirma, una y otra vez, el sentido del lugar metafísico inmanente con que cuenta ese sujeto.

[9] Sartre se refiere al «optimismo ontológico» de Hegel en *BN*, 243.

Desde un punto de vista fenomenológico, es necesario entender que este viaje del deseo tiene lugar en la experiencia concreta; el problema filosófico del deseo no debe ser un problema impuesto sobre el deseo desde alguna postura filosófica abstraída de la experiencia, sino que ha de surgir de un planteo tácito de la experiencia misma del deseo. Por cierto, esta concepción ha de parecer cuestionable, pues, ¿qué significaría que el deseo plantee una cuestión, tan luego tácitamente? ¿En qué sentido podemos entender que el deseo habla y, para colmo, en silencio? Para que la formulación hegeliana del deseo sea fenomenológica, el sujeto deseante debe experimentar lo que busca conocer, su experiencia debe adoptar la forma de una búsqueda del saber, y sus diversas búsquedas filosóficas deben manifestarse en formas de vida. Si el deseo es una búsqueda tácita de identidad, entonces la experiencia del deseo ha de ser una forma de plantear el problema de la identidad; cuando deseamos, preguntamos por el lugar metafísico de la identidad humana —de alguna manera prelingüística—, y en la satisfacción del deseo encontramos respuesta a esa pregunta. En efecto, el deseo es un modo interrogativo de ser, una interrogación corpórea de la identidad y el lugar; pero, ¿qué privilegia al deseo como modo impulsivo y corpóreo de interrogación metafísica?

Hyppolite sugiere que el deseo es «el poder de lo negativo en la vida humana» («CE» 27). Concebido como una falta, como un «ser sin», el deseo expresa en principio negatividad; en cuanto búsqueda de la sustancia, el deseo plantea en forma implícita la pregunta acerca de si la negatividad humana, aquello que constituye la diferencia ontológica del sujeto humano, puede resolverse en una red abarcadora del ser. El deseo humano expresa la relación del sujeto con aquello que él *no* es, con lo diferente, lo extraño, lo nuevo, lo esperado, lo ausente, lo perdido. Y la satisfacción del deseo es la transformación de la diferencia en identidad: el descubrimiento de que lo extraño y lo nuevo es conocido, la llegada de lo esperado, la reapa-

rición de lo ausente o lo perdido. Así, el deseo humano es una manera de tematizar el problema de la negatividad; es el principio negativo de la vida humana, su estatus ontológico como una falta en la búsqueda de ser, la visión de Platón en *El banquete*. Pero el deseo es, también, el modo en que la conciencia convierte su propia negatividad en objeto explícito de reflexión, algo sobre lo cual se debe trabajar, algo que se ha de elaborar. En efecto, leemos nuestra negatividad en los objetos y los otros que deseamos; deseables o detestables, solícitos o renuentes, estos hechos emocionales del mundo son espejo de nuestra insuficiencia ontológica, en términos hegelianos: nos muestran la negatividad que somos y nos involucran con la promesa de la plenitud o la amenaza de reafirmar nuestra nada.[10] Sea cual fuere la permutación emocional del deseo, en virtud de ese deseo nos planteamos la pregunta acerca del destino final. Y para Hegel, el hecho mismo de plantearnos la pregunta supone la posibilidad de una respuesta, una satisfacción, una llegada definitiva.

Es posible, sin embargo, que una vez más me esté apresurando, porque, después de todo, ¿qué significa «llegada» en términos hegelianos? En la medida en que el sujeto interviene en el acto de reproducir la totalidad de las relaciones que constituyen su identidad, participa en el «trabajo de lo negativo», y en cuanto negativo, este sujeto no puede identificarse totalmente con una plenitud abarcadora. En la medida en que no es posible confinar lo negativo a la circunferencia más amplia del ser, el sujeto no puede encontrar una satisfacción definitiva para el deseo. Hyppolite sostiene que si bien Hegel insiste en que «la verdad es el todo», no queda claro si ese todo, esa totalidad, puede ser reproducida por el sujeto existente a través de un conjunto limitado de actos determinados. En el caso de la *Fenomenología*, se alcanza lo Absoluto cuando se reconstituye la historia del sujeto viajero como inmanente

[10] El deseo de ser puede considerarse el primer principio de la teoría de las emociones postulada por Sartre en la medida en que toda emoción problematiza este proyecto de ser. Emociones negativas como el temor, la desconfianza, la tristeza e incluso la envidia pueden derivarse del temor de no ser; la alegría, el placer y el entusiasmo pueden interpretarse, de manera similar, como manifestaciones temporarias del éxito del proyecto de ser.

al sujeto mismo, pero el momento de esa reconstitución no está fuera de la historia, ni es posible reproducir esa historia en un momento único.[11] Así, la constitución subjetiva de lo Absoluto tiene lugar a través de una serie de actos que son, en principio, infinitos; la tarea fenomenológica de reproducir esa historia será necesaria mientras el sujeto exista en el tiempo, es decir, mientras sea preciso integrar nuevos momentos de la experiencia a la identidad de ese sujeto. Es más, la experiencia nueva no provoca la ampliación de un sujeto existente, sino que origina un relato totalmente nuevo del propio sujeto, un nuevo punto de vista desde el cual es necesario volver a narrar el relato.

La falta de cierre en el relato de la *Fenomenología* sugiere la imposibilidad de cierre metafísico en el marco de la experiencia. Hegel reitera de diversas maneras esta idea en la *Lógica*,[12] en la *Filosofía de la historia*[13] y en diversas secciones de *La historia de la filosofía*. En este último trabajo, las críticas formuladas por Hegel respecto de Spinoza ponen de relieve el escepticismo del autor en relación con el cierre metafísico. Se acusa a Spinoza de erigir un sistema metafísico que excluye la negatividad de la autoconciencia, ese aspecto de la vida humana que impide su asimilación final al Ser:

«Este momento autoconsciente negativo, el movimiento del saber (. . .) está ausente en la filosofía de Spinoza (. . .) la negación sólo está presente en cuanto Nada (. . .) no encontramos su movimiento, su Devenir y Ser (. . .). La autoconciencia nace en este océano, rezumando agua, es decir, no llegando nunca a la identidad absoluta».[14]

La aparente falta de inclusión de la negatividad humana en el sistema metafísico de Spinoza resulta perti-

[11] El párrafo final de la *Fenomenología* (¶ 808) se cierra con una nota de no-cierre: la última palabra es «infinitud».

[12] Véase Gadamer, «The Idea of Hegel's Logic», en su *Hegel's Dialectic*, para un análisis de la primacía del Devenir en la *Lógica* de Hegel.

[13] Hegel, *Philosophy of History*, pág. 102; véase Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, págs. 234-8.

[14] *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, trads. E. S. Haldane y Frances H. Simson, Nueva York: Humanities Press, 1974, 3:289.

nente en este punto, según Hegel, en la medida en que la noción de deseo (*cupiditas*) formulada por Spinoza, el *conatus* humano y principio de autorrealización racional, prefigura la noción hegeliana de deseo. Para Hegel, sin embargo, la razón se concibe como reflexiva, y la autorrealización requiere el trabajo negativo de autoconstitución. Para ambos, el deseo cumple la función de expresar y reafirmar el monismo metafísico, pero la crítica formulada por Hegel respecto de la exclusión de la negatividad de la conciencia en Spinoza sugiere una manera de entender la original contribución de Hegel a la formulación filosófica del deseo.

Para Spinoza, el deseo es una modalidad de la sustancia y se caracteriza como la modalidad fundamental de la existencia humana: «El deseo es la esencia del hombre» o «el empeño de persistir en el propio ser».[15] Más aún, no se trata de un mero impulso corporal, puesto que «el deseo es apetito acompañado de la conciencia del deseo mismo». Es posible pensar que Spinoza rehabilita el proyecto postulado por Aristóteles en *De Anima,* donde apetito e intelecto no son más que dos dimensiones de lo mismo. Mientras que para Aristóteles «lo que produce movimiento (. . .) es una única facultad del apetito» y, «tal como son las cosas, el intelecto nunca produce movimiento sin apetito»,[16] para Spinoza, «los decretos del intelecto no son otra cosa que los apetitos mismos».[17] Nos referimos, pues, a «apetitos» cuando se considera la mónada humana desde la perspectiva de su vida corporal, y a «la voluntad», cuando se mira a ese mismo ser desde la perspectiva de la razón, pero ninguna de esas perspectivas abarca la totalidad de ese ser. De ahí que, para Spinoza, el deseo es el término que designa la simultaneidad de apetito y voluntad, el nombre que se otorga cuando se toman los aspectos corporales y mentales como dos dimensiones de un ser integral.[18]

[15] Spinoza, *Ética*, parte 3, proposición 1.
[16] Aristóteles, *De Anima*, libro 3, capítulo 10, págs. 20-5.
[17] Spinoza, *Ética*, parte 3, proposición 2, nota.
[18] Para un tratamiento en profundidad de la solución propuesta por Spinoza en cuanto al problema mente/cuerpo, véase Marx Wartofsky, «Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology», en Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973, págs. 329-55.

Sin duda, Hegel aplaude la refutación monista que formula Spinoza acerca del dualismo cartesiano mente/cuerpo, en lo que respecta a una teoría de la organización psíquica. En la crítica de Spinoza a Descartes, Hegel reconoce los momentos incipientes de una teoría dialéctica de la identidad: «Con Descartes, la corporalidad y el "Yo" pensante son Seres por completo independientes; en el espinosismo, esta independencia de los dos extremos se anula cuando esos extremos se vuelven momentos de un ser absoluto único. Esta expresión significa que el Ser ha de aprehenderse como la unidad de los opuestos».[19]

Para Spinoza, sin embargo, pensamiento y apetito son diferentes aspectos del *conatus* humano, ese empeño de persistir en el propio ser, que debe entenderse a la vez como uno de los muchos atributos de la sustancia. El proceso de autorrealización de la Sustancia se multiplica y se diferencia en toda la existencia, y se vuelve un principio monista diferenciado internamente. Esta Sustancia única, esta agencia ubicua y autorrealizante, se especifica e instancia en la mónada humana como *deseo.* Para Hegel, Spinoza ofrece un precedente filosófico significativo a partir del cual proponer un monismo metafísico con posibilidad de diferenciación interna; la concepción de una Sustancia ubicua como agencia de diferenciación se aproxima a la visión hegeliana de lo Absoluto; de ahí que para Hegel «ser seguidor de Spinoza es el comienzo esencial de toda filosofía».[20] Sin embargo, en la visión hegeliana, la Sustancia se encuentra sobredeterminada, precisamente porque no establece una interacción dinámica con el sujeto humano; en efecto, la labor de la Sustancia es excesiva y la conciencia humana queda tristemente ociosa. Como lo explica Hegel, «para Spinoza, hay demasiado Dios».[21]

La *Fenomenología* de Hegel puede leerse como un esfuerzo orientado a resituar lo Absoluto como principio que también se origina en la conciencia humana; de ese modo, lo Absoluto se reformula de manera tal que se origina en fuentes complementarias pero igualmente ne-

[19] Hegel, *History of Philosophy*, 3:256.
[20] *Ibid.*, pág. 257.
[21] *Ibid.*, pág. 281.

cesarias. La metafísica de Spinoza adopta como su punto de partida la perspectiva del sistema ya completado, pero la *Fenomenología* de Hegel plantea la pregunta acerca de cómo se conoce ese sistema y de qué modo el sujeto cognoscente llega a conocerse como parte de ese sistema. En otras palabras, Hegel quiere saber de qué manera el movimiento del saber humano, la negatividad de la autoconciencia, se llega a considerar indispensable para la constitución del sistema y, más aún, de qué modo la necesariedad de la negatividad humana confirma la imposibilidad de la completud y el cierre de ese sistema. Como explica Werner Marx, «para Spinoza, la sustancia era el absoluto o *causa sui*. Por contraste, al inicio del "nuevo espíritu", que según Hegel se vuelve explícito en el filosofar idealista desde Kant, la filosofía empezó a ver lo Absoluto no ya en la sustancia sino en el poder de autoconciencia, en el sujeto».[22] Hegel acusa a Spinoza de no entender el poder negativo del pensamiento y considerar su propio pensamiento como mera expresión de alguna agencia más poderosa. Al apropiarse de la agencia, Hegel concibe una sustancia postulada y causada por el pensamiento.[23] En términos que, curiosamente, anticipan las acusaciones que Kierkegaard lanzaría contra Hegel, este último acusa a Spinoza de «carecer de una comprensión firme del individuo», al no entender el rol del sujeto cognoscente en la constitución del saber metafísico; en Spinoza, «el pensamiento tiene sólo el significado de lo universal, no de la autoconciencia».[24]

La reorientación antropocéntrica del monismo de Spinoza efectuada por Hegel tiene como resultado la reformulación del concepto de autorrealización de aquel. El sujeto itinerante de la *Fenomenología* también busca su propia realización, pero descubre que esta no habrá de suceder sin la asistencia paradójica de la negatividad. El sujeto humano no exhibe mayor potencia como producto de una expresión sin obstáculos de su identidad, sino que necesita de los obstáculos, por así decir, para verse reflejado en su entorno, para ser reconocido por Otros. Por ello, la realización sólo tiene lugar en la medida en que el

[22] Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, pág. 44.
[23] *Ibid.*, pág. 48.
[24] Hegel, *History of Philosophy*, 3:287.

sujeto confronta lo que es diferente de sí mismo y descubre allí una versión ampliada de sí. De ese modo, lo negativo se vuelve esencial para la autorrealización, y el sujeto humano debe sufrir una y otra vez su propia pérdida de identidad para realizar su sentido más pleno del yo. Pero, una vez más, ¿es posible encontrar este yo pleno? ¿La introducción de la negatividad esencial por Hegel impide, en efecto, la posibilidad de lograr ese yo pleno consonante con un saber metafísico completo? ¿Puede el sujeto humano vivo reconstruir cada relación externa como interna y lograr, a la vez, la adecuación a sí mismo y a su mundo? ¿Se trata, acaso, del ideal de la sustancia reformulado como sujeto, pero como un sujeto que es un ideal regulativo que ansiamos alcanzar y bajo el cual sufrimos, pero del que jamás podremos apropiarnos existencialmente? Si así fuera, ¿ha creado, entonces, Hegel una noción del sujeto que es lucha y esfuerzo perpetuos? ¿Nos está devolviendo Hegel a Fichte, para quien el ansia (*Sehnsucht*)[25] es la condición existencial inevitable de los seres humanos, o es que la satisfacción todavía puede tener significado para nosotros?

Aunque a veces se categoriza a Hegel como el filósofo de la totalidad, de la completud sistemática y la autonomía autosuficiente, no está claro que la totalidad metafísica que postula constituya un sistema finito. De hecho, la paradoja irreductible de la metafísica hegeliana parece radicar en la imparcialidad de este sistema, aparentemente exhaustivo. Que una metafísica sea a la vez completa e infinita significa que esa infinitud ha de ser incluida en el sistema mismo, pero la «inclusión» como relación espacial es una manera deficiente de describir la relación del infinito con el sistema mismo. Poder pensar el absoluto de Hegel —el infinito y lo sistemático a un tiempo— implica pensar más allá de las categorías espaciales, pensar la esencia del tiempo como Devenir.[26] Sin embargo, si lo Absoluto no es un principio de estasis espacial, si es una modalidad temporal, la complejidad interna de la tem-

[25] Para Fichte, la nostalgia perpetua es la consecuencia humana de una dialéctica sin la posibilidad ontológica de la síntesis.
[26] Para un análisis en detalle de lo Absoluto como tiempo, véase mi «*Geist ist Zeit:* French Interpretations of Hegel's Absolute», *Berkshire Review*, septiembre de 1985.

poralidad, entonces la satisfacción ya no es portadora del significado de finalidad, estasis, cierre. Si bien algunos poshegelianos tienden a criticar a Hegel en cuanto filósofo de la totalidad y el cierre metafísico, Kojève e Hyppolite, de maneras muy diferentes, interpretan la obra hegeliana como la búsqueda de lo Absoluto en el movimiento indefinido del tiempo, de la historia, de las diversas permutaciones del Devenir en las cuales la negatividad no se resuelve ni se niega, sino que se mantiene en una aventura progresiva y abierta del Espíritu.

Bien podría parecer que Kojève e Hyppolite reinventan a Hegel o lo leen de manera selectiva al servicio de sus propios fines filosóficos, pero esta es una cuestión que debe ser esclarecida textualmente. Lo que queda por determinar es, no obstante, si la satisfacción del deseo significa una especie de muerte en vida,[27] si la satisfacción es el cierre de la vida o su apertura, y si la satisfacción, concebida como el logro de autonomía moral y metafísica y como sentido inmanente de «lugar», es deseable después de todo. ¿Respondió Hegel a su propia crítica de Spinoza en su sistema filosófico, o acaso es también culpable de silenciar el poder de lo negativo?

Ya sea que el ideal de una identificación estática de la sustancia y el sujeto pertenezca, en efecto, a Hegel o se le haya atribuido falsamente, esta síntesis final resulta ilusoria para los lectores franceses de Hegel en el siglo XX. Hyppolite interpreta el absoluto de Hegel como la estructura de la temporalidad misma; Kojève, como el significado de la agencia y la eficacia históricas. Si bien se considera a Sartre, con más frecuencia, un seguidor del programa fenomenológico de Husserl, también es posible ver su ontología como hegelianismo desintegrado. Para Sartre, la conciencia es una fuente permanente de negación, y el deseo humano, la «pasión vana» que está en la base de todo lo relacionado con la conciencia intencional. La falta

[27] Véase Jacques Derrida, «The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology», presentado primero como ponencia en el seminario de Jean Hyppolite dictado en el Collège de France, en 1968, y publicado más tarde en una colección en honor de Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne, séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-68)*, París: Presses Universitaires de France, 1970, y en inglés, en *Margins of Philosophy*, de Derrida.

absoluta de coincidencia entre el «para-sí» y el «en-sí» en *El Ser y la Nada* tiene el efecto de disolver esta síntesis hegeliana idealizada.

Si bien Derrida y otros críticos de la «metafísica de la presencia» argumentaron que los seguidores revisionistas de Hegel (Kojève, Hyppolite), así como sus críticos metafísicos (Sartre, Heidegger), permanecen dentro de la órbita del último deseo filosófico de una identidad metafísica definitiva y estática, la historia de la recepción y reconstrucción de Hegel en Francia revela una mayor complejidad interna cuando se la analiza con detenimiento. Ese análisis constituye precisamente mi principal objetivo en relación con el presente trabajo. No obstante, la sugerencia de Derrida es bien acogida, pues parecería que los filósofos que aceptan la promesa metafísica del deseo, así como los que meditan sin cesar sobre el no cumplimiento de tal promesa, quedan extasiados ante una imagen de finalidad e identidad propia que constituye una especie de muerte. Las críticas de Lacan a Hegel insisten en la inevitabilidad psicoanalítica de la insatisfacción, mientras que Deleuze y Foucault, mediante el recurso a Nietzsche, discrepan del fuerte énfasis atribuido por Hegel a la negatividad y ofrecen una versión del deseo basada en el exceso y la plenitud, antes que en la falta. Para Lacan, Hegel padece de inocencia cartesiana; para Deleuze y Foucault, ejemplifica la moral de los esclavos y la dependencia exánime del principio de identidad. La pregunta parecería ser: ¿Es el hegelianismo, en su modo metafísico, una empresa inclinada a la muerte? Tal vez esta pregunta sea, empero, excesiva, pues la relación entre deseo y metafísica configura un relato complejo que aquí sólo será narrado parcialmente. En el contexto de la recepción francesa de Hegel, indagaremos en la metafísica del deseo, la defensa metafísica contra el deseo y, por último, el discurso posmetafísico sobre el deseo.

Mi relato se organiza, entonces, en cuatro partes: 1) la defensa metafísica de/contra el deseo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; 2) la revisión del deseo hegeliano por Kojève e Hyppolite para ejemplificar al sujeto humano como un modo de Devenir, no idéntico internamente; 3) la nostalgia poshegeliana de Sartre respecto de un sujeto idéntico a sí mismo, y su versión del deseo como un

esfuerzo metafísico vano; y 4) la crítica poshegeliana del discurso metafísico sobre el deseo en una lectura selectiva de Lacan, Deleuze y Foucault. Mi labor consiste en delinear la última etapa de la batalla filosófica contra la vida del impulso, el esfuerzo filosófico de domesticar el deseo como una instancia de lugar metafísico, la lucha por aceptar el deseo como principio de dislocación metafísica y disonancia psíquica, y el esfuerzo orientado a desplegar el deseo con el fin de dislocar y derrotar a la metafísica de la identidad. En el transcurso de mi indagación prestaré particular atención a la disolución del hegelianismo, así como a las formas peculiares de su insistente resurgimiento, su reformulación y su involuntaria reaparición, aun cuando se ve sometido a la más vehemente oposición. De hecho, veremos hasta qué punto la oposición mantiene vivo el deseo.

1. Deseo, retórica y reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

«El sol de día y los dioses revelados son imágenes ya conocidas
que definen la faz que, nombrada por los antiguos como "uno y todos",
ha colmado el corazón reticente de satisfacción sin fin
y antes que nada y sobre todo es el origen del deseo satisfecho».

Hölderlin, «Pan y vino»

El análisis del concepto de deseo en la *Fenomenología del espíritu* requiere, como paso preliminar, examinar una cuestión más amplia: cómo se presentan y «argumentan» los temas filosóficos en este, por momentos, intrincado texto. Escribo la palabra «argumentan» entre comillas no para desestimar la clase de argumentación desplegada por Hegel, sino para llamar la atención sobre la idiosincrasia de su forma. Después de todo, la *Fenomenología del espíritu* es una *Bildungsroman*,[1] un optimista relato de aventura y esclarecimiento, una peregrinación del espíritu, y a primera vista no resulta claro el modo en que la estructura narrativa adoptada por Hegel expone su argumentación metafísica. Es más, la estructura oracional utilizada por Hegel parece desafiar las leyes de la gramática y poner a prueba la imaginación ontológica más allá de los límites a los que está habituada. Las oraciones de Hegel comienzan con sujetos que resultan intercambiables con sus objetos o se articulan con verbos que son

[1] Una «novela psicológica». Véase M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, «Hegel's "Phenomenology of the Spirit": Metaphysical Structure and Narrative Plot», págs. 225-37.

prontamente negados o invertidos en proposiciones subordinadas. Cuando «ser» es el verbo principal en alguna afirmación, muy pocas veces es portador de la carga conocida de la predicación; más bien se vuelve transitivo, de una manera desconocida y amenazante, y afirma el movimiento inherente del ser, al tiempo que trastoca los supuestos ontológicos que el uso habitual del lenguaje nos induce a adoptar.

La inversión retórica de las oraciones hegelianas, así como la estructura narrativa general del texto, transmiten la naturaleza esquiva del sujeto tanto gramatical como humano. Contra la compulsión del Entendimiento a fijar el sujeto gramatical en un significante unívoco y estático, las oraciones hegelianas indican que sólo es posible comprender al sujeto en su movimiento. Cuando Hegel afirma que «la Sustancia es Sujeto», el «es» porta la carga de «deviene», donde «devenir» no es un proceso unilineal sino cíclico. Por lo tanto, si nos basamos en el supuesto ontológico de la lectura lineal, nuestra lectura de la oración resultará errónea: «es» constituye un punto nodal de interpenetración de «Sustancia» y «Sujeto»; cada uno de ellos *es* él mismo en la medida en que *es* el otro porque, para Hegel, la identidad sólo se actualiza en cuanto es mediada por aquello que es diferente. Leer la oración correctamente implicaría leerla en forma cíclica o hacer entrar en juego la variedad de significados parciales ínsitos en cualquier lectura dada. Por consiguiente, no se trata sólo de que se esté esclareciendo la sustancia o definiendo el sujeto, sino que el significado mismo de la cópula se está expresando como asiento de movimiento y plurivocidad.

Así, el sujeto gramatical nunca es idéntico a sí mismo, sino que siempre y solamente es él mismo en su movimiento reflexivo; la oración no consiste en elementos gramaticales que reflejan o denotan de algún otro modo entidades ontológicas que se correspondan con ellos. La oración requiere que se la considere como totalidad y, a su vez, indica el contexto literal más amplio en que se la ha de interpretar. Empero, la manera en que se «indica» ese contexto es menos referencial que retórica: las oraciones hegelianas *ponen en acto* los significados que portan; de hecho, muestran que aquello que «es» sólo es en la medida en que es *puesto en acto.* Las oraciones de Hegel se leen con

dificultad, porque su significado no es dado ni conocido de inmediato: exigen relectura, una lectura con diferentes entonaciones y énfasis gramaticales. Como un verso de una poesía que nos hace detener y nos obliga a pensar que la *manera* en que está dicho es esencial para *lo que* dice, las oraciones hegelianas llaman la atención sobre sí mismas retóricamente. Las palabras discretas y estáticas que aparecen en la página nos engañan sólo por un momento: nos llevan a creer que nuestra lectura dará como resultado significados discretos y estáticos. Si no queremos renunciar a la expectativa de que las palabras que nos ocupan han de revelarnos significados unívocos dispuestos linealmente, Hegel nos resultará confuso, farragoso, denso sin necesidad. Empero, si ponemos en cuestión los supuestos del Entendimiento a los que nos invita la prosa, experimentaremos el incesante movimiento de la oración que constituye su propio significado.

Las oraciones de Hegel jamás son completas por cuanto jamás ofrecen «lo que se quiere decir» en una forma definitiva y fácil de asimilar. «Sustancia es Sujeto» sugiere no sólo qué es la sustancia, qué es el sujeto y cuál es el significado de la cópula, sino también que no hay razonamiento de posibles significados que pueda capturar todos los significados que sugiere la oración. Los tres términos significan de manera indefinida, puesto que cada uno de ellos exige una continua especificación y revisión. Conocer el significado de esa oración es conocer el significado del sistema postulado por Hegel, y ningún ser vivo puede conocer ese significado de una vez y para siempre. Por lo tanto, las oraciones hegelianas nos embarcan, por así decir, en un viaje del conocimiento: indican lo que no se expresa, lo que se debe explorar para que cualquier expresión dada adquiera significado. Como relatos oracionales, son cíclicos y progresivos a la vez, al reflejar y representar el movimiento de la conciencia en virtud del cual es posible comprenderlos. En cuanto la retórica de Hegel desafía nuestras expectativas de una presentación filosófica lineal y definida, en un primer contacto interpone obstáculos a nuestra lectura (nadie lee a Hegel con rapidez), pero, una vez que hemos reflexionado sobre los supuestos de los que Hegel busca liberarnos, la retórica nos inicia en una conciencia de significados irreductiblemente múltiples

que se determinan entre sí de manera continua. Tal multiplicidad de significados no es estática, según Hegel, sino que es la esencia del devenir, del movimiento mismo.[2] Al leer en busca de múltiples significados, de plurivocidad, ambigüedad y metáforas en sentido general, experimentamos en forma concreta el movimiento inherente del pensamiento dialéctico, la alteración esencial de la realidad. Y también comprendemos el papel que desempeña nuestra propia conciencia en la constitución de esa realidad, ya que el texto debe ser leído para que su significado sea puesto en acto.

Esta última cuestión se deja especialmente en claro en la *Fenomenología*, que se ocupa en forma específica del punto de vista del sujeto humano. Al igual que el sujeto gramatical de los comentarios metafísicos de Hegel, el sujeto humano nunca está ahí de manera simple e inmediata. En cuanto obtenemos una indicación gramatical de su ubicación, se desplaza y se convierte en algo diferente de lo que era cuando supimos de él* por primera vez. Más que la estrategia retórica de los relatos oracionales de Hegel, la estructura narrativa establecida de la *Fenomenología* acorta la distancia entre la forma y el contenido filosófico. La narrativa de Hegel tiene por objetivo seducir al lector, explotar su necesidad de encontrarse en el texto que está leyendo. La *Fenomenología* exige y logra la identificación imaginaria del lector con el sujeto itinerante, de modo que la lectura se convierte en una suerte de viaje de instrucción filosófica.

[2] En «The Pit and the Pyramid: An Introduction to Hegel's Semiology», Derrida argumenta que el movimiento dialéctico, en virtud de su circularidad, circunscribe un lugar estacionario que excluye la posibilidad del movimiento. Esto lleva a Derrida a sostener que, para Hegel, el proceso de significación es una especie de muerte en vida, una postura de estasis que de manera implícita refuta su propia pretensión de ser una especie de movimiento. El supuesto de Derrida, sin embargo, estriba en que el sistema de Hegel, entendido en términos de su semiología, es completo y autosuficiente, cuando es justamente ese supuesto el que debería aclararse en primer lugar.

* Si bien el sujeto de Hegel es un personaje ficticio sin género reconocible, me referiré a esa ficción como «él». Este procedimiento no debe tomarse como una identificación de lo universal con lo masculino, sino que tiene por finalidad evitar una situación farragosa desde el punto de vista gramatical.

Identificarse con el protagonista de Hegel no es tarea sencilla. Empezamos a leer la *Fenomenología* con la sensación de que el personaje principal todavía no ha llegado. Hay acción y deliberación, pero no hay un agente identificable. Nuestro impulso inmediato consiste en mirar con más atención para tratar de discernir a este sujeto ausente entre bastidores; estamos listos para su llegada. A medida que la narración avanza más allá del «este» y el «esto», los diversos engaños de la verdad inmediata, vamos comprendiendo que este sujeto no hará su arribo de una vez, sino que irá ofreciendo indicios de sí mismo, gestos, sombras, prendas esparcidas por el camino, y que esta espera del sujeto —muy similar a la espera de Godot— constituye la dimensión cómica, incluso burlesca, de la *Fenomenología*. Más aún, descubrimos que lo que se espera de nosotros no es que nos limitemos a aguardar, dado que esta narración no avanza racionalmente a menos que nos involucremos en la reflexión acerca de la necesidad lógica de cada transición. La narración pretende desarrollarse inexorablemente, de manera que tenemos que poner a prueba la necesidad de cada uno de sus movimientos.

Si bien la *Bildungsroman* de Hegel no apela a su lector en forma directa, como en cambio lo hace Diderot en *Jacques le fataliste*,[3] la estrategia narrativa de la *Fenomenología* consiste en implicar al lector de manera indirecta y sistemática. No somos meros testigos del viaje de otro agente filosófico, sino que se nos invita a subir al escenario para ejecutar los cambios de decorado fundamentales. Al final de la *Fenomenología*, el filósofo ya no es un «Otro» para nosotros, puesto que esa distinción anunciaría un «afuera» de esa unidad pretendidamente abarcadora. De

[3] *Jacques le fataliste*, de Diderot, ofrece una dialéctica señor/siervo que claramente influyó en el análisis hegeliano de esa dinámica. Diderot implica a su lector en forma directa, exagerando el propósito polémico del texto y estableciendo de manera indirecta la relación entre texto y lector como su dialéctica de poder. La estrategia narrativa de Hegel es menos deliberadamente polémica: evita la mención directa de pronombres. En parte, esa estrategia narrativa parece convenir a su intención de mostrar el surgimiento dramático del sujeto, es decir, la imposibilidad de la referencia simple a un «yo» o un «tú», precisamente, porque todavía no podemos tener la certeza de qué significan esas designaciones.

hecho, nos reconocemos *a nosotros mismos* como los sujetos que estuvimos esperando, puesto que poco a poco constituimos la perspectiva por la cual reconocemos nuestra historia, nuestro modo de devenir, a través de la *Fenomenología*.

Así, la *Fenomenología* no es sólo un relato acerca de una conciencia que viaja, sino que es el viaje mismo. El relato revela y pone en acto una estrategia de apropiación de la verdad filosófica; dispone el escenario ontológico utilizando diversos recursos, inspira nuestra creencia en la realidad de la puesta en escena, alienta nuestra identificación con el sujeto emergente que está sobre el escenario, y luego nos pide que suframos el inevitable fracaso de la búsqueda de identidad que lleva a cabo ese sujeto dentro de los confines del escenario. El sujeto fracasa —y nosotros con él, en nuestra imaginación— justamente porque tomó en serio los compromisos ontológicos que exigía el escenario; por lo tanto, su desaparición se revela una y otra vez como el resultado de una ceguera trágica, aunque para Hegel los sucesos trágicos jamás son decisivos. No hay tiempo para lamentos en la *Fenomenología*, porque la renovación se halla siempre muy al alcance de la mano. Aquello que parece una ceguera trágica termina asemejándose más a la miopía cómica de Mr. Magoo, el personaje que, ni siquiera cuando atraviesa en coche a toda velocidad el gallinero de su vecino, sufre jamás un rasguño. Al igual que esos personajes propios de las tiras cómicas del periódico dominical, que tienen una milagrosa capacidad de recuperación, los protagonistas de Hegel siempre se recomponen, montan un nuevo decorado, entran a escena armados con un nuevo conjunto de conocimientos ontológicos. . . y vuelven a fracasar. Como lectores, no tenemos otra opción narrativa que unirnos a este accidentado viaje, pues no podemos saber cómo será la travesía antes de embarcarnos en ella. Una y otra vez, la *Fenomenología* nos lleva a creer en un escenario ontológico, un cuadro que procura mostrar cómo es el mundo en el que es posible encontrar lo Absoluto, sólo para revelarnos al final que ese cuadro es un engaño inducido en forma sistemática.

Para el lector, rechazar esas configuraciones particulares del mundo que nos ofrece la *Fenomenología* no tiene

más sentido que el que tendría rehusarse a aceptar una novela como verdadera. Los escenarios provisionales que nos ofrece Hegel —el escenario de la certeza, la lucha por el reconocimiento, la dialéctica del señor y el siervo— no son más que ficciones instructivas, modos de organizar el mundo que resultan demasiado limitados como para satisfacer el deseo del sujeto de descubrirse en cuanto sustancia. Así, uno tras otro, esos escenarios son destruidos por aquello que excluyen sin saberlo, y deben recomponerse como disposiciones más complejas, que incluyan ahora lo que llevó al escenario anterior a la disolución. En cuanto lectores que aceptan cada escena como verdadera, nos identificamos con la imaginación, pero cada esfuerzo de identificación se ve finalmente frustrado. Aquello que en un primer momento inspira nuestra creencia resulta una premisa falsa, pero esa falsedad denota de inmediato otra premisa verdadera y más inclusiva con la cual es posible reemplazar a la primera. El sujeto de Hegel no se queda tranquilo con cualquier concepción parcial de su relación con el mundo de la sustancia; cada compromiso ontológico excluyente origina un «retorno de lo reprimido». El sujeto hegeliano no cae en la permanente mala fe ni se ve aquejado por la represión debilitante de lo real. Cada engaño da lugar en seguida a una concepción más amplia de la verdad por la cual es posible trascenderlo. Este sujeto viaja, acompañado de una honestidad metafísica compulsiva, hacia su armonía dialéctica definitiva con el mundo. No importa cuántas veces se disuelva su mundo: el sujeto conserva su capacidad infinita de montar otro; sufre lo negativo, pero nunca se ve totalmente sumido en ello. De hecho, el sufrimiento no hace más que incrementar sus poderes sintéticos. Lo negativo siempre es útil, jamás es debilitante en ningún sentido. Así, el sujeto de Hegel es una ficción de capacidad infinita, un viajero romántico que aprende siempre de aquello que experimenta, que jamás queda devastado sin posibilidad de recuperación, porque cuenta con una capacidad infinita de reabastecimiento.

La esperanza metafísica radical del sujeto hegeliano llevó a Kierkegaard a preguntarse si era posible asegurar que existiera una persona semejante. Después de todo, ¿cómo se explica el deseo inexorable no sólo de sobrevivir,

sino de obtener provecho del sufrimiento, la enfermedad y la pérdida? Para Hegel, este deseo es un presupuesto, de modo que ese ardid metafísico oscurece las dificultades existenciales y psicológicas que están en juego. Pero, ¿con qué frecuencia lleva el sufrimiento a la reconstrucción de un mundo sobre bases más sólidas, y con qué frecuencia el sufrimiento simplemente erosiona las bases existentes, provocando angustia respecto de la posibilidad misma de un mundo coherente? Está claro que el sujeto de Hegel tiene a su servicio a un excelente director, que controla esos cambios de escenario con sumo cuidado y se asegura de que el sujeto sobreviva a cada transición. Sin embargo, tal como alguna vez preguntó Kierkegaard respecto de la existencia: «¿Dónde está el director? Me gustaría decirle un par de cosas».[4]

Si aceptamos la crítica existencial del sujeto hegeliano formulada por Kierkegaard, ¿qué ocurre con la pretensión de la *Fenomenología* de que se trata de una verdad surgida de la experiencia? Si el sujeto de Hegel es ficticio, ¿es posible que conserve quizá su significado para nosotros? Supongamos que el relato de la *Fenomenología* es una serie de engaños que no son sino la *vía negativa* de la verdad filosófica, que esas ficciones sucesivas forman la historia de una conciencia que, a su vez, constituye su sustancia, el círculo de su ser. La búsqueda engañosa de lo Absoluto no es un vano «correr en círculos», sino un ciclo progresivo que muestra que cada engaño hace posible un acto de síntesis mayor, una comprensión profunda de más regiones de la realidad interrelacionada. La sustancia que es conocida, aquella que el sujeto *es,* es entonces una red de interrelaciones que todo lo abarca, el dinamismo de la propia vida y, en consecuencia, el principio de que las determinaciones específicas no son lo que parecen ser. Sin embargo, como seres que deben ser cultivados hasta llegar al punto de vista absoluto, empezamos con lo determinado, lo particular y lo inmediato, y lo tratamos como si fuera lo absoluto, hasta que aprendemos, como resultado de esa certeza errada, que lo Absoluto es más amplio y más complejo internamente de lo que creímos en un principio. La historia de esos engaños es progresiva, pues

[4] Kierkegaard, *Repetition*, pág. 200 (interpretación libre).

entendemos que ellos se implican entre sí como consecuencias necesarias y nos revelan, en conjunto, qué la *insuficiencia* de cualquier relación dada con lo Absoluto es la base de su *interdependencia* respecto de otras relaciones, de modo que la historia del engaño es, al final, la unidad de las relaciones internas que es lo Absoluto. La verdad absoluta en la *Fenomenología* es, por consiguiente, algo parecido a la integridad radical de una comedia de errores. De acuerdo con la visión equiparable de Nietzsche: «Verdad: según mi manera de pensar, la verdad no denota necesariamente la antítesis del error; en los casos más fundamentales, no es más que la postura de varios errores en relación mutua».[5]

En este sentido, la *Fenomenología* constituye una indagación en la creación de ficciones que muestra el papel esencial de la ficción y la falsa creencia en la búsqueda de la verdad filosófica. En esa lectura, el estatus ficcional del sujeto hegeliano asume un nuevo conjunto de significados posibles. Podríamos leer a este sujeto como un tropo del impulso hiperbólico, esa búsqueda frenética y decidida de lo Absoluto que *crea* ese lugar cuando no es posible encontrarlo, que lo proyecta una y otra vez y se ve continuamente «frustrado» por su proyección. En cuanto ser de deseos metafísicos, el sujeto humano es proclive a la ficción, a contarse las mentiras que necesita para vivir.[6] Si leemos a Hegel desde este punto de vista nietzscheano, podemos interpretar la *Fenomenología* como un estudio del deseo y del engaño, como la sistemática búsqueda e identificación errada de lo Absoluto, un proceso constante

[5] Nietzsche, *The Will to Power*, ¶ 535.

[6] La crítica nietzscheana de la moralidad y la abstracción filosófica en general revela una especie de mentira que sirve de ayuda cuando se vive una «existencia de esclavo»; sin embargo, en «Truth and Lie in an Extra-Moral Sense», Nietzsche argumenta que la «verdad» contrapuesta a esta mentira es una especie de falsedad necesaria. En *Beyond Good and Evil*, queda claro que los conceptos son esas falsedades necesarias que invariablemente reducen las significaciones múltiples a partir de las cuales son generados, es decir, que están «muertos» en vez de vivos, metafóricos, fluidos. Los diversos escenarios de la *Fenomenología* pueden leerse como momentos congelados de un movimiento fluido por necesidad; de ahí que sean necesariamente falsos, pero no obstante informativos, si se los deconstruye en la multiplicidad suprimida que estuvo en su origen.

de inversión que jamás alcanza un cierre definitivo. El sujeto se convierte en ámbito de formas de engaño cada vez más complejas, y de ese modo conoce figuras de lo Absoluto progresivamente más insidiosas que resultan parciales, ficticias y falsas. Por consiguiente, si no es posible situar al sujeto hegeliano en la existencia, quizá no deberíamos sorprendernos de su realidad ficcional. Tal como Don Quijote, el sujeto de Hegel es una identidad imposible que busca la realidad de modos siempre errados. En cuanto lectores de su texto, al aceptar una y otra vez los términos impuestos por su viaje, nos permitimos los mismos deseos exorbitantes: nos convertimos en creadores de ficciones que no pueden sostener la creencia en sus propias creaciones, que advierten su falta de realidad pero sólo para soñar con más astucia la próxima vez.

La ontología del deseo

En la *Fenomenología del espíritu*, el análisis explícito del deseo comienza en la sección «La verdad de la certeza de sí mismo», que da inicio a la transición entre conciencia y autoconciencia. La irrupción del deseo en este punto llama la atención, pues si lo que impele el avance de la *Fenomenología* es el deseo, ¿por qué este no surge como tema explícito hasta el cuarto capítulo del texto? De hecho, ¿qué significa, en todo caso, que el deseo «aparezca» en una etapa determinada de la *Fenomenología*?

El deseo *aparece*, pero el momento de su aparición no es necesariamente el momento inicial de su eficacia. En un sentido, nada empieza a existir *ex nihilo* para Hegel; todo adopta forma explícita a partir de un estado potencial o implícito; de hecho, en cierto modo, todo estuvo allí siempre. La «aparición» no es más que un momento explícito o actual en el desarrollo de un fenómeno. En la *Fenomenología*, un fenómeno dado aparece en el contexto de una configuración dada del mundo. En el caso del deseo, cabe preguntar qué clase de mundo hace que el deseo sea posible: ¿Cómo debe ser el mundo para que exista el deseo?

Cuando preguntamos por las condiciones o características del mundo que hacen posible el deseo, no estamos

planteando una pregunta preliminar que, una vez respondida, nos permitirá proseguir la investigación sin dificultad. Tampoco se trata de la indagación kantiana en las condiciones trascendentales de la aparición del deseo. Para Hegel, las condiciones previas del deseo son el objeto de indagación en sí mismo, pues el deseo, al expresarse, siempre tematiza las condiciones de su propia existencia. Cuando preguntamos «detrás de» qué va el deseo, podemos dar una respuesta parcial: del esclarecimiento de su propia opacidad, de la expresión de ese aspecto del mundo que le dio origen. Es a esto a lo que refiere en parte la *reflexividad* que el deseo supuestamente expresa y pone en acto. Al final, la reflexividad puesta en acto por el deseo será idéntica al saber absoluto. Como señala Stanley Rosen: «En términos analíticos, parte del yo se encuentra fuera de uno mismo; el deseo de asimilar el deseo del Otro es, por ende, un esfuerzo orientado a captar analíticamente la estructura preanalítica o indeterminada de la reflexión absoluta».[7] El deseo es *intencional* en la medida en que es siempre deseo *de* o *por* un objeto o un Otro dado, pero también es *reflexivo* en el sentido de que constituye una modalidad en la cual el sujeto resulta, a la vez, descubierto y expandido. Las condiciones que dan origen al deseo, la metafísica de las relaciones internas, son al mismo tiempo aquello que el deseo procura expresar, explicitar, de modo que este es una búsqueda tácita de saber metafísico, la forma en que ese saber «habla» en el sujeto humano.

En el punto de la *Fenomenología* en que el deseo surge como tema central, nos hallamos en medio de un dilema. El sujeto no ha llegado, pero en escena aparece un antecesor: la conciencia. La conciencia está marcada por el supuesto de que el mundo sensible y perceptible con que se encuentra es, en esencia, diferente de ella misma. El «mundo» que encuentra es un mundo natural, que está organizado espacio-temporalmente y exhibe objetos empíricos discretos. La conciencia contempla ese mundo convencida de que es lo Absoluto, de que es externo a ella o diferente de ella desde el punto de vista ontológico. El mundo sensible y perceptible se autogenera y subsiste

[7] Rosen, *Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, pág. 159.

por sí solo; no necesita a la conciencia. La conciencia se descubre exiliada de lo Absoluto al creer que sus propios poderes de aprehender el mundo no tienen relación alguna con ese mundo. Aquí, la conciencia es pura fascinación intencional con el mundo, pero no está identificada con ese mundo, ni determina su verdad o su existencia objetiva. En esta etapa de la experiencia se presenta una paradoja, porque lo cierto es que el mundo sensible y perceptible es *delineado en* la conciencia, y tal delineación sugiere que la conciencia participa en la determinación de la verdad de ese mundo. Esto puede no resultar del todo claro en un principio, pero cuando pensamos en que el mundo sensible y perceptible sólo *deviene real* o determinado como resultado de su mediación en la alteridad, reconocemos que la conciencia es este Otro que refleja y, por lo tanto, actualiza la verdad de ese mundo. Desde este punto de vista, la conciencia de pronto regresa de su exilio y desempeña un papel ontológico fundamental en la determinación de la realidad Absoluta. Esta reorganización repentina del mundo exige una revisión de conceptos básicos: ¿Cómo debe ser la conciencia si «media» el mundo, y qué significado podemos atribuir a los términos «alteridad» y «actualización»? ¿De qué modo la disolución de este mundo particular permitió llegar a conclusiones filosóficas esclarecedoras?

El papel que desempeñan la exteriorización y la alteridad en la determinación de algo como verdadero se aclara, en parte, mediante la introducción del concepto de Fuerza, mencionado por primera vez en la sección final de la parte 1 de «La verdad de la certeza de sí mismo». Se afirma que la Fuerza prefigura el Concepto (*Begriff*), un modo de conciencia que, según Hegel, permite pensar la antítesis dentro de la tesis misma (¶ 160). La Fuerza es fundamental para la transición de la conciencia a la autoconciencia, porque plantea que la exterioridad de la realidad sensible y perceptible está esencialmente relacionada con la conciencia misma; en efecto, la Fuerza postula que la exteriorización es un momento necesario del pensamiento. Para que la conciencia complete su propio requisito intencional de pensar «algo» debe volverse pensamiento *determinado*: tiene que ser un pensamiento «de» algo externo a sí misma y, a su vez, estar determinada por ese algo externo. Por lo tanto, al pensar una cosa particular, el pensamiento deviene particularizado, se vuelve un *modo* de pensamiento dado. El pensamiento que permanece como un fenómeno puramente interior no es pensamiento verdadero: ha de estar relacionado con algo fuera de sí mismo para asumir una realidad actualizada y determinada como conciencia. Así, la noción de Fuerza distingue los «momentos» interior y exterior del pensamiento, puesto que la Fuerza es un movimiento constante entre una realidad interior y una manifestación determinada; en efecto, la Fuerza es la compulsión que una realidad incipiente tiene a encontrar una manifestación determinada para sí, o sea, la reformulación hegeliana del *conatus* de Spinoza. La Fuerza caracteriza a las relaciones en el mundo físico, así como a aquellas que se dan dentro de la conciencia; de ese modo, se convierte en la base ontológica del lazo de la conciencia con el mundo sensible y perceptible que en un primer momento esta enfrentó como ontológicamente diferente de sí. Esta compulsión a exteriorizar prefigura la labor del Concepto que, según Charles Taylor, «es la Idea de la necesidad que necesariamente postula su propia manifestación externa».[8]

La Fuerza es aquello que impulsa a una realidad interior a asumir una forma determinada, pero también es aquello que frustra la absorción de esa realidad interior en una forma determinada. En otras palabras, la Fuerza mantiene una tensión entre lo que aparece y lo que no aparece, y en ese sentido es diferente de otros principios de desarrollo teleológico. La noción de «diferencia interior» o de unidad de los opuestos, tan central en la modalidad hegeliana de pensamiento dialéctico, se ve enriquecida por la noción de Fuerza. No es el impulso hacia la forma determinada lo que llevaría a toda realidad incipiente a la potencia explícita, sino el proceso constante de dar y superar una forma determinada. En un breve análisis de la gravedad, Hegel afirma que sin la noción de Fuerza, o diferencia interna, podríamos vernos obligados a pensar que el espacio y el tiempo sólo están relacionados de manera contingente entre sí: «Ahora bien, a través del Concepto de diferencia interna, estos momentos desiguales e

[8] Taylor, *Hegel*, pág. 146.

indiferentes, el espacio y el tiempo, etc., son una *diferencia* que no es tal *diferencia*, o sólo es diferencia de lo *homónimo*, y su esencia es la unidad; esos elementos son animados el uno con respecto al otro como lo positivo y lo negativo, y su ser es más bien el ponerse como no-ser y suspenderse en la unidad. Ambos términos diferentes subsisten y son *en* sí, son *en sí como contrapuestos*, es decir, son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tienen su otro en ellos y son solamente una unidad»[9] (¶ 161).

La «unidad» del fenómeno impelida por la Fuerza no es una unidad estática, sino *movimiento*, incesante y dialéctico. No es posible identificar lo Absoluto con los objetos determinados del mundo espaciotemporal, la *res extensa* de la realidad sensible y perceptible; siempre hay algo más allá de lo particular, alguna negatividad operativa, que da cuenta de la génesis de una forma determinada, así como de su disolución. La noción de Fuerza confirma que existe algo que no aparece pero que es, no obstante, decisivo para cualquier apariencia dada; más aún, indica que la realidad no es coincidente con la apariencia, sino que siempre sustenta una dimensión oculta y es, a la vez, sustentada por ella. Para poder pensar el objeto de la experiencia que el mundo sensible y perceptible le ofrece a la conciencia, debemos renunciar a nuestra fe en la clase de pensamiento cuyos objetos sólo pueden ser seres determinados; el pensamiento conceptual debe tomar el lugar del Entendimiento, porque sólo el primero es capaz de pensar el movimiento entre opuestos. El Entendimiento siempre confunde estasis con verdad; no puede entender el movimiento sino como una serie de momentos discretos, no como la unidad vital de momentos que se implican mutuamente de manera indefinida y no aparecen en forma simultánea. El Entendimiento no puede captar el movimiento: siempre tiende a fijar su objeto en un tiempo actual que pretende presentar de manera cabal la realidad completa del objeto de que se trate. Dado que la conciencia alcanza su desarrollo más elevado en el Entendimiento, se revela incapaz de la clase de pensamiento que el fenómeno de la Fuerza le exige realizar. En la explicación de la Fuerza, la conciencia se muestra totalmente

[9] Véase Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, págs. 62 y sigs.

parcial: siempre indica una negatividad que no puede captar. La autoconciencia surge, por lo tanto, como el esfuerzo orientado a pensar la diferencia interna, la mutua implicación de los opuestos, en cuanto constitutivos del objeto mismo. Así, la autoconciencia promete conceptualizar la Fuerza y la Vida misma, definida como la constitución y la disolución de la forma. La autoconciencia no es el acto pasajero de una conciencia discreta que asiste a un mundo opuesto y discreto, sino una experiencia cognitiva que tiene lugar como parte de un sentido del tiempo en desarrollo; y es capaz, a la vez, de captar la vida temporal del objeto en sí. La conciencia podía pensar el ser determinado, pero no, en cambio, el proceso de determinación e indeterminación que es la Vida: no podía pensar el cambio.

De este modo, la autoconciencia surge como una clase de saber que es, al mismo tiempo, un modo de devenir: es sufrida, dramatizada, puesta en acto. La conciencia da origen a la autoconciencia en el intento fallido de *explicar* lo que sabe: «La manifestación, o el juego de las Fuerzas (. . .) presenta ya [a la infinitud] ella misma», esta absoluta inquietud del puro moverse a sí mismo, «pero sólo surge libremente por primera vez como *explicación*; y como, por último, es objeto para la conciencia *como lo que ella es*, la conciencia es autoconciencia» (¶ 163). La Fuerza puede explicarse como una serie de fenómenos aislados, pero la interrelación entre ellos jamás será explicada de manera satisfactoria. Si esa explicación se lleva a cabo desde el punto de vista de la conciencia, no será más que una fractura de los momentos de la Fuerza; es posible separar analíticamente la gravedad de la electricidad positiva y negativa, así como es posible examinar la distancia y la atracción de manera aislada, pero el fenómeno mismo se habrá perdido o se lo presentará como una serie inánime de atributos que no guardan relación interna alguna. El Entendimiento carece de reflexividad, por lo cual no puede entender que la propia diferencia de la conciencia respecto de aquello que examina es, en sí, parte del fenómeno que se investiga. Por lo tanto, no puede extrapolar esta experiencia de la «diferencia constitutiva» en el objeto que investiga para saber de qué modo se mantiene unido el juego de Fuerzas en la unidad temporalizada del

fenómeno. Así, la conciencia procura encontrar la manera de explicar la Fuerza, nombrando los momentos del juego de fuerzas, volviendo a nombrarlos, tratando de obtener una síntesis forzada de una serie, pero sin contar con las herramientas cognitivas adecuadas. No obstante, esa explicación fallida revelará una pista inesperada que permitirá formular de modo adecuado el fenómeno. En cuanto «Explicación», el Entendimiento llega a manifestarse materialmente: en el papel hay una conciencia, formada por letras y palabras, que ha adquirido existencia material, fuera de sí. Al reconocer la autoría de esa explicación, la conciencia es consciente de sí por primera vez. Como no está ya cautivada por un mundo que supuestamente monopoliza la realidad, descubre su propia reflexividad: se ha vuelto otra para sí y se conoce como tal: «En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, por decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma» (¶ 163).

Así, la conciencia renuncia a sí misma como conciencia en el proceso de explicar lo que sabe. Para el momento en que la Explicación ha llegado a su fin, ni la conciencia ni el objeto que procura explicar son los mismos. El proceso de la Explicación transforma los dos polos de la experiencia que había de mediar. La Explicación ya no es una herramienta en manos de una conciencia intacta, sino que deviene un agente extraño que se vuelve sobre su usuario y hace temblar su identidad. El objeto de la Explicación también se vuelve extrañamente ambiguo: al procurar explicar el objeto, se pone de manifiesto que ese objeto tiene ciertas propiedades que la conciencia puede elucidar. Sin embargo, es imposible distinguir qué revela el objeto y qué aporta la conciencia, pues la única vía al objeto es la Explicación misma, de modo que no podemos interrogar al objeto respecto de qué existe fuera de esa explicación para establecer en qué medida la explicación expresa al objeto de manera adecuada. De hecho, el objeto en sí no es diferente del objeto en cuanto explicado: sólo existe en la forma de la Explicación que ha devenido su realidad. De este modo, la conciencia se ve enfrentada a una ambigüedad no anticipada, ya que se encuentra a sí misma en

los términos de una explicación que es «de» un objeto de la experiencia: es tanto ella misma como el objeto investigado. Y si existe en este doble sentido, entonces también ha de ser parte del mundo que investiga. Así, la conciencia aprende que lo que existe en sí también existe en su alteridad. Este principio le permite captar el fenómeno de la Fuerza, pero también, como descubrimiento involuntario, captar su propia reflexividad esencial. Es más, la conciencia entiende que, en virtud de su propia reflexividad, es constitutiva de la realidad que investiga:

«Yo me distingo de mí mismo, y al hacerlo me percato directamente de que lo que se distingue de mí mismo no es diferente de mí. Yo, el ser idéntico, me repelo de mí mismo; pero ese algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de un otro, de un objeto en general, es ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su calidad de ser otro» (¶ 164).

Al distinguir que algo es diferente de ella, la conciencia efectúa una determinación de algo negativo. Al *enunciar* «ese no soy yo», nace una realidad positiva. El hecho del enunciado parece contradecir el contenido de este, puesto que el enunciado establece una relación lingüística entre el «yo» y la realidad que es «otra». Es evidente que esta realidad en apariencia diferente de la conciencia que se anuncia no es *tan* diferente como para eludir por completo la referencia lingüística. La conciencia la conoce lo suficiente como para negarla, y este fragmento de «no yo» tiene un lugar lingüístico dentro del mundo de la conciencia. Por lo tanto, surgen interrogantes: ¿Qué significa afirmar a través del lenguaje aquello que se procura negar? ¿Qué clase de extraña negación es esta que perdura en el lenguaje como una afirmación?

Cuando el sujeto hegeliano emergente, entendido aquí como el modo de la conciencia, enuncia o explica su diferencia fundamental respecto del mundo, la forma en que se efectúa esa explicación contradice la intención y el contenido explícitos de ella. Como aquello que debe expresar lo que sabe en el lenguaje, es decir, aquello que debe exteriorizar su saber en forma lingüística, la conciencia es

«de(l)» mundo, en el sentido de que aparece en el mundo. Por eso, si la conciencia procura explicar su diferencia ontológica respecto del mundo, no puede más que contradecirse como resultado. Sin embargo, la retórica de la Explicación no deja totalmente en ridículo a la conciencia que busca expresar su distinción ontológica. La conciencia *es* diferente del mundo sensible y perceptible que encuentra, pero esa diferencia no es exterior; la conciencia se halla relacionada interiormente con aquello que intenta conocer, lo cual constituye un momento necesario en el círculo hermenéutico en que el investigador se ve implicado en el objeto de su investigación.

El encuentro con la aparente disparidad ontológica y el descubrimiento de que, a pesar de todo, la interrelación existe se producen —aquí como en el resto de la *Fenomenología*— en la transición de la lectura literal a la lectura retórica. Cuando el sujeto hegeliano enuncia, o pone en acto, o manifiesta de otros modos su convicción de que es un otro respecto de este o aquel aspecto del mundo, el proceso mismo de manifestar esa convicción la contradice y, finalmente, prueba que la verdad es lo opuesto. Al enunciar o actuar su verdad, la negación se gana un lugar en el mundo y, de ese modo, aquello que era una negación indeterminada se transforma en una negación determinada, que existe como un momento en una red de interrelaciones y tiene su lugar propio.

Es elocuente que Hegel recurra a los significados retóricos de la explicación lingüística para lograr la transición de la conciencia a la autoconciencia. La autoconciencia está caracterizada por la reflexividad, es decir, la capacidad de establecer relación consigo misma, la cual se halla condicionada por la capacidad de expresión. Es más: no se trata de que la expresión ofrece un «contenido» que luego es reflejado por una conciencia que observa con obstinación desde otro lugar ontológico, sino de que la conciencia se revela como *un fenómeno expresado*, como aquello que sólo deviene sí mismo *como* expresión. Una vez expresada, esa conciencia ya no es designada en forma apropiada por ese nombre, puesto que ha refutado retóricamente las condiciones de disparidad ontológica que tal nombre denota. Al devenir expresada, la conciencia deviene sí misma, pero en términos hegelianos clásicos

sólo lo hace deviniendo un otro. En esta instancia, ese Otro —que es su sí mismo más completo— es la autoconciencia.

El movimiento de esta transición es un movimiento *retórico*; aquello que finalmente queda revelado primero es manifestado sin conciencia de sí, y sólo una vez que se ha completado la manifestación y se ha enunciado y terminado la Explicación, la conciencia echa una mirada a su producto y se reconoce como autora. El propósito de esa Explicación ya no importa, pues la conciencia llevó a cabo un descubrimiento inesperado, mucho más importante: tiene la capacidad de reconocerse a sí misma, es una estructura reflexiva y ocupa un lugar en el mundo. En cuanto exterior, la conciencia es «otra» para sí, lo cual significa que es aquello que por lo general se entiende como «otro» para sí, a saber: el mundo; por eso, el opuesto de este enunciado de identidad también es verdadero: la conciencia del mundo siempre es sólo conciencia de sí misma en su alteridad. El movimiento retórico de la transición reafirma así el principio de identidad, el lugar ontológico de la diferencia, la red de relaciones internas que lo sostiene.

En cuanto agencia retórica, el sujeto hegeliano siempre sabe más que lo que cree que sabe, y al leerse retóricamente, es decir, al leer los significados que de manera inadvertida *expresa* en contraposición con aquellos que *tiene intención de expresar* de manera explícita, recupera dimensiones cada vez mayores de su propia identidad. De este modo, la retórica es la condición del engaño y del esclarecimiento, el modo en que el sujeto va siempre más allá de sí mismo y expresa lo que no tiene intención de expresar pero no obstante exterioriza, luego lee y por último recupera para sí.

El drama retórico de la Explicación que hemos detallado se reitera en un nivel más concreto en el drama del deseo. El problema de la conciencia, recordemos, radica en cómo conceptualizar su relación con el mundo sensible y perceptible. En cuanto forma avanzada del Entendimiento, la conciencia podía delinear los rasgos o «momentos» de este mundo, pero no podía lograr unidad con ese mundo. En efecto, la conciencia tiene sólo una experiencia teórica de su objeto, una noción de cómo ha de ser, pero el

mundo sensible y perceptible sigue siendo remoto, conjeturado, desconocido para la experiencia. En la transición a la autoconciencia, se nos dice que esperemos lo siguiente: «el concepto del objeto se sustituye en el objeto real o la primera representación inmediata, en la experiencia: la certeza deja lugar a la verdad» («*die Gewissheit ging in der Wahrheit verloren*») (¶ 166).

¿De qué manera el mundo sensible y perceptible deviene en experiencia para la autoconciencia, o, en términos más radicales, de qué modo ese mundo es experimentado como autoconciencia? En el ¶ 167, la *Fenomenología* empieza a responder a esta pregunta apelando a la experiencia del *deseo* como el modo en que la autoconciencia solicita a ese mundo sensible y perceptible. Hegel introduce el concepto de deseo de manera casual, al final de una complicada explicación, como si se tratara de algo que deberíamos entender. El problema que se debe esclarecer estriba en cómo hacer del mundo sensible y perceptible una diferencia que no sea diferencia, esto es, cómo recapitular ese mundo como un rasgo de la autoconciencia. Hemos visto que «explicar» el mundo lograba en parte ese cometido, pero la solución que se nos presentaba allí parecía abstracta en exceso:

«Con aquel primer momento, la autoconciencia es como conciencia, y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene en sí ser alguno. Empero, esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir que esta es, en general, *Deseo*» (¶ 167).

En el «primer momento» o tesis básica —a grandes rasgos, la parte 1 de la *Fenomenología*—, el mundo sensible subsiste como apariencia. Pero, ¿qué clase de apariencia es? Se nos dice que se trata de una manifestación supuestamente diferente de la realidad o la esencia; luego, sin embargo, esta distinción resulta no ser válida: es «una diferencia que no tiene en sí ser alguno». La conciencia ha sabido, gracias a sus poderes explicativos, que parece contener la verdad del mundo opuesto; no obstante, se presenta una nueva disparidad, a saber: la que se da entre la *apariencia* de ese mundo, que es externa e inalcanzable, y su *verdad*, evidenciada en la bien lograda Explicación que ofrece la conciencia. A fin de superar esta distinción particular entre apariencia y verdad, el mundo sensible y perceptible debe «unificarse» con la conciencia de alguna manera; uno de los términos de la unidad es el mundo sensible, por lo cual, si esa unidad ha de lograrse, es dable suponer que la autoconciencia deba tener una expresión sensible. Y la expresión sensible de la autoconciencia «es, en general, *Deseo*».

Begierde, la palabra alemana que designa al deseo, no tiene el sentido antropocéntrico que denota *le désir*, en francés, o *desire*, en inglés [o *el deseo*, en español], sino que sugiere apetito animal. Introducido en este punto del texto, el término adquiere sin duda el significado de hambre animal; el mundo sensible y perceptible es deseado en el sentido de que se lo solicita para ser consumido y es el medio para la reproducción de la vida. Siguiendo el desarrollo textual del deseo, nos enteraremos de que el deseo humano se distingue del deseo animal en virtud de su reflexividad, su proyecto filosófico tácito y sus posibilidades retóricas. Hasta aquí, sin embargo, sólo contamos con aquello que la Fuerza y la Explicación nos han brindado: entendemos el *movimiento* como el juego de Fuerzas, y la Explicación, como la *alteridad* necesaria de la conciencia misma. Según era de esperar, la experiencia del deseo aparece inicialmente como una síntesis de movimiento y alteridad.

Al desear algún rasgo del mundo, la autoconciencia realiza la unidad con el mundo que la conciencia sólo podría lograr teórica o involuntariamente. En cuanto deseo explícito de algún aspecto del mundo, la autoconciencia no sólo se apropia del logro retórico de la conciencia, sino que sigue el silogismo —por decirlo de algún modo— y deviene la interpretación sensible de esa unidad. Por ello, el deseo se convierte en la expresión sensible de un objeto sensible que constituye, al mismo tiempo, la búsqueda reflexiva de la propia conciencia. A continuación de su comentario acerca de que «la autoconciencia es, en general,

Deseo», Hegel explica la ambigüedad propia del proyecto del deseo:

«La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo; el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero» (¶ 167).

El deseo se describe aquí en términos de sus ambiguos objetivos intencionales, pero esos dos objetivos son, además, etapas del desarrollo de la conciencia: el primer objetivo, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, es el objeto convencional de la conciencia, una relación que ya hemos analizado; el segundo objetivo, la búsqueda reflexiva de sí misma que lleva a cabo la conciencia, también es conocido, puesto que se trata de lo que encontramos en el drama de la Explicación. Por consiguiente, el deseo es siempre deseo de algo otro que, a la vez, es siempre deseo de una versión expandida del sujeto. El «objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción» aparece como «negativo» porque *no* es conciencia. Sin embargo, la autoconciencia procura expresarse o tematizarse a sí misma, y «de momento», o en esta etapa inicial del desarrollo del deseo, la búsqueda de la alteridad y la búsqueda de uno mismo parecen estar en marcada oposición. En efecto, hemos aprendido las lecciones de la Fuerza y la Explicación, pero en este punto sólo podemos incorporar estas lecciones como una paradoja interna. En la medida en que deseamos, deseamos de dos maneras que se excluyen mutuamente; al desear algo, nos perdemos; al desear nuestro yo, perdemos el mundo. En esta etapa de la dramatización del deseo, pareciera que su consecuencia es un empobrecimiento inaceptable: sea como narcisismo o como fascinación con un objeto, el deseo se encuentra enfrentado a sí mismo, contradictorio e insatisfecho.

El deseo tiene un «doble objeto» y, por ende, se vuelve fuente de engaño cuando el objeto del «verdadero deseo» es un objetivo único y unívoco. No obstante, hay motivación para superar esta situación paradójica, puesto que la confrontación con el objeto de la certeza sensible y de la percepción es intrínsecamente insatisfactoria. Ese objeto es «otro», absolutamente diferente, sin significado alguno para la conciencia salvo en cuanto indicación de sus propios límites ontológicos. La otredad incita la autoconciencia, ocasiona su expresión como deseo, pero es a la vez fuente de sufrimiento para este sujeto emergente. Así, Hegel también define la autoconciencia como «el retorno desde la calidad de ser otro» (¶ 167), en cuyo caso el deseo, como expresión de la autoconciencia, es un esfuerzo constante de superar la apariencia de disparidad ontológica entre conciencia y mundo. Esta disparidad parece, en un primer momento, insuperable, y esa supuesta imposibilidad de superación impregna la experiencia ingenua de nuestro viajero metafísico: es un dado fenomenológico básico, que se disuelve de manera gradual a través de los esfuerzos del deseo. En efecto, el deseo no altera la diferencia ontológica, sino que proporciona un modo alternativo de conceptualizar la disparidad, una conceptualización que permite que esa disparidad se revele en su organización ontológica, más plenamente desarrollada. El mundo del deseo, el mundo compensatorio de la conciencia, no ha de ser aniquilado, sino reconcebido y redescubierto como constitutivo de la autoconciencia, lo cual se logrará en virtud de una comprensión más profunda de la «diferencia». La relación negativa que se establece entre el sujeto emergente y su mundo no sólo diferencia: también *une*. La conciencia *no* es el objeto de su deseo, pero esta negación es una negación *determinada*, puesto que ese objeto se halla prefigurado en el deseo, y el deseo resulta transformado esencialmente por el objeto; en efecto, esta negación es constitutiva del deseo mismo. Al buscar su propio retorno de la otredad, lo que el deseo intenta implícitamente es reformular la diferencia absoluta como negación determinada, reconciliar la diferencia en una unidad de la experiencia en la cual la negación se revela como una relación que media. De ese modo, es posible decir que el deseo revela que la negación es constitutiva de la experiencia.

Comprobamos, por lo tanto, que la primacía ontológica de la negación es puesta en acto y a la vez revelada por el deseo, que sólo es posible comprender que la negación es

esencial para la experiencia teniendo en cuenta la *reflexividad* de la autoconciencia. En la medida en que todas las relaciones externas se transforman en relaciones internas —o dobles— a través de la autorreflexión mediada del sujeto emergente de Hegel, todas las negaciones o rupturas indeterminadas acaecidas en la ontología de la experiencia se redescubren como negaciones determinadas, diferencias contenidas en la integridad ontológica de la experiencia. Puesto que el deseo surge siempre como la confrontación con una diferencia que se manifiesta dispar desde el punto de vista ontológico y constituye, además, un esfuerzo por superar esa disparidad revelando un modo de interrelación que hasta ahora se había mantenido opaco, parece adecuado concluir que el deseo siempre tematiza —y actualiza— las condiciones ontológicas de su propia emergencia. Mientras que la confrontación inicial con la otredad impone un sentido de limitación a la conciencia, la satisfacción del deseo revela un yo más apto, capaz de reconocer su interdependencia y acceder, de ese modo, a una identidad más expandida y expansiva.

¿Qué se intenta decir, empero, al hablar de «satisfacción»? Hemos visto que el sujeto hegeliano desea el objeto de la certeza sensible y de la percepción, y que este deseo incorpora los dos proyectos característicos de la Fuerza y la Explicación. A primera vista, los dos proyectos aparentan ser contradictorios y pareciera que el sujeto sólo puede ir tras el objeto o tras de sí, pero no de ambos al mismo tiempo. En un intento de resolver esta paradoja, la conciencia la pone en movimiento. Los objetos del deseo ya no se consideran estáticos ni autosuficientes desde el punto de vista ontológico, sino que se los reconcibe como otras tantas *figuras* de la Vida; la Vida, a su vez, es definida como la consolidación y disolución incesantes de la figura. El «juego de la Fuerza» es así reformulado en el campo de los objetos en un nivel de organización ontológica de mayor complejidad.

El concepto de Vida parece entonces reconciliar los momentos de determinación y negatividad que, concebidos desde un punto de vista estático, aparentaban guardar una relación meramente paradójica. De hecho, esa unidad es constitutiva de la Vida: «la sustancia simple de la Vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes (. . .) la vida (. . .) es tanto configuración como superación de la figura» (¶ 171). En este punto, el sujeto de Hegel concluye que el objeto verdadero del deseo es la Vida, y suscribe a una forma primitiva de panteísmo que atribuye poderes creativos al mundo objetivo. Excluido de esta dialéctica del vitalismo, el sujeto contempla el mundo activo desde una distancia que es señal de su vuelta al exilio ontológico. El sujeto desea la Vida, pero es él mismo incapaz de vivir, de modo que su deseo se mezcla con sufrimiento, con la inevitable melancolía que conlleva el conocimiento de la distancia irreversible. Concebido aquí como una etapa inicial de la autoconciencia, el sujeto conoce la Vida sin ser «de» la vida.

Esta forma de extrañamiento recuerda las primeras líneas de un poema de Emily Dickinson: «No puedo vivir contigo/eso sería Vida/y la Vida está allá». Como la ironía de esa voz poética que reniega tan íntimamente de su propia proximidad con los seres vivos, la autoconciencia melancólica de Hegel rechaza de manera vital toda pretensión de Vida. Este sujeto no conoce aún su propia vitalidad, su capacidad de crear y disolver figuras, y, de hecho, no accede a ese conocimiento hasta el final de la sección «Señorío y servidumbre»; en efecto, el siervo existe como una «cosa sin vida» hasta que trabaja con objetos que reflejan sus poderes creativos. En esta coyuntura, sin embargo, el sujeto está inactivo, como un Fausto meditativo cuya tristeza se vuelve frustración y, por último, envidia destructiva.[10] Aquí, la vida aparece como un monolito, autosuficiente, impenetrable, y el deseo humano, como una empresa fútil y humillante. Al igual que la noción de Fichte sobre la realidad humana como *Sehnsucht* o anhelo insaciable, en este punto de la *Fenomenología*, el deseo es un recordatorio constante de la inutilidad de los esfuerzos humanos. El deseo es vacuidad, un puro para sí, la «pasión inútil» que más tarde aparece en *El Ser y la Nada*, de Sartre.

O bien nuestro viajero ha olvidado lo aprendido, o ya no sabe cómo sostener la identidad que acaba de descubrir como agente mediador en su encuentro con la Vida.

[10] Goethe, *Faust*, parte 1, pág. 146.

Sin duda, ambas posibilidades son ciertas: la dificultad provoca el olvido. Dado que este sujeto desventurado no participa de la vida que desea, parece no considerarse un ser vivo y, de ese modo, el deseo se transforma en la experiencia de una especie de muerte en vida, un momento aislado de no-ser, aquello a lo que la voz poética de Emily Dickinson refiere como «mi Derecho a Helarme/Privilegio de la Muerte. . .». Al experimentarse a sí misma como pobreza esencial, la autoconciencia deviene un vacío que debe consumir Vida a fin de ganar para sí cierta realidad temporal. Este sujeto no permanece inmóvil junto con su identidad como una nada estática en medio del ser; de hecho, parece incapaz de soportar la estasis de su propia negatividad. Así, sin desafiar deliberadamente el supuesto del exilio ontológico, el agente pone en movimiento su propia negatividad y se convierte en agente de la nada, un actor cuyo papel reside en negar. Al tematizar las supuestas condiciones de su propia identidad, este sujeto dramatiza su desesperación. En lugar de un ser muerto, se convierte en agente de la muerte.

La apropiación reflexiva de las condiciones de su propia identidad por el sujeto da como resultado una *puesta en acto* de la negatividad que, como cabe esperar, tiene consecuencias retóricas paradójicas. En cuanto intento de negar, el deseo devorador busca aniquilar la independencia de un objeto vivo (no puede negar la Vida en sentido general, de modo que se limita a una manifestación particular del enemigo). Al negar *este* objeto vivo, al convertirlo en nada, la autoconciencia ve al objeto como no existente y explica tal desaparición de la existencia como resultado de sus propias acciones. Así, la autoconciencia se reconoce a *sí misma* como la agencia de logro; segura de la nulidad de ese objeto, la autoconciencia afirma de manera explícita que esa nada es *para sí* la verdad de ese objeto. Así, los papeles ontológicos resultan invertidos. A través de la destrucción del objeto vivo, la autoconciencia se otorga forma positiva en cuanto agencia de destrucción. Y al contemplar su propia agencia en la realización de este acto, la autoconciencia recupera la certeza de su propia realidad. De esta forma, las lecciones aprendidas en el drama de la Explicación se recapitulan en la escena del deseo devorador.

Después de destruir un objeto vivo independiente, la autoconciencia se sabe como agencia de destrucción. Su certeza de sí depende, por supuesto, de ese objeto que una vez fue y ya no es. En cuanto esfuerzo de consumir o destruir vida, el deseo viene a estar esencialmente relacionado con la vida, aunque más no sea en el modo de la negación. La experiencia del deseo devorador explicita una vez más la relación mediada entre la autoconciencia y su objeto, pues esa experiencia no puede proporcionar certeza de sí misma sin relacionarse antes con un objeto independiente. En efecto, un agente de la destrucción no tiene identidad sin un mundo para ser destruido; así, este ser que, convencido de su exilio de la Vida, se esfuerza por destruir todas las cosas vivas, termina dramatizando paradójicamente su esencial dependencia del mundo de los vivos.

Como una agencia destructiva o devoradora, la autoconciencia en cuanto deseo intenta conseguir realidad devorando una cosa viva. La realidad que logra es, sin embargo, diferente de la realidad de la que intentaba apropiarse: al haber supuesto que el objeto monopolizaba la Vida, esta agencia procuró devorarlo y apropiarse de la vida como si se tratase de un atributo que pudiera transferirse con facilidad del objeto a la autoconciencia. Ahora, esta misma agencia comprende que, a pesar de haber negado el objeto, conserva todavía la dependencia respecto de él. Es más: ese objeto vivo determinado no es lo mismo que la Vida misma, por lo cual, para que la conciencia obtenga el monopolio de la Vida que quiere alcanzar, deberá negar una cantidad potencialmente infinita de objetos vivos. La autoconciencia no tarda en advertir que semejante proyecto es interminable y fútil. Por lo tanto, concluye que no es posible asimilar por completo la Vida y los objetos vivos, que el deseo debe encontrar alguna forma nueva, que debe evolucionar de la destrucción a un reconocimiento de la imposibilidad de superar otras cosas vivas: «En esta satisfacción, la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto (. . .). Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad» (¶ 175).

El proyecto del deseo devorador se encuentra, a su vez, condicionado por un supuesto ontológico anterior que le

asigna a la autoconciencia el papel de un puro vacío, externo y no relacionado con el ser sustantivo. Este supuesto resulta desbaratado por medio de la puesta en escena de la destrucción, en la medida en que, una vez más, el deseo se determina como una realidad positiva a través de sus propios actos determinados. Así, el deseo se revela como una *negatividad negadora*, ya no como una nada aislada y privada de vida; y en cuanto negación activa o generadora, vuelve a ser expresado como realidad determinada. En la medida en que el deseo es, en este sentido general, autoconciencia, descubrimos, en un nuevo nivel de la experiencia, la *reflexividad* de la autoconciencia como aquello que se pone en escena a sí mismo, y la *intencionalidad* de la autoconciencia, como la imposibilidad de superar el ser-otro: «El deseo y la certeza de sí mismo alcanzada en su satisfacción se hallan condicionados por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro» (¶ 175).

Ya vimos antes el éxtasis intencional como característica de la conciencia; ahora lo vemos reformulado como una estructura mediadora de la autoconciencia. En cuanto experiencia del deseo, la autoconciencia mantiene una relación necesariamente ambigua con aquello que es otro para ella. El deseo es siempre deseo «de» algo que no es la autoconciencia (incluso cuando lo que se desea es la destrucción del otro, es la «destrucción del otro» lo que constituye el objeto intencional del deseo). Más aún, el proyecto reflexivo siempre constituye la esencia de la intencionalidad del deseo; el deseo siempre muestra al agente deseante como un otro para sí: la autoconciencia es un ser *ek-statico*, fuera de sí, que busca recuperarse a sí mismo. La proliferación de objetos de deseo afirma el reino persistente de la alteridad para la autoconciencia. Para que el deseo adquiera realidad determinada, debe buscar en forma continua un dominio indefinido de alteridad; la experiencia reflexiva del deseo sólo es posible en y a través de la experiencia de cosas deseables. La conclusión a que llega la autoconciencia, en cuanto a que el mundo de los objetos no puede ser consumido en su totalidad, tiene una conclusión inversa no esperada: el deseo necesita de esta proliferación ilimitada de alteridad para permanecer vivo

como deseo, como un deseo que no sólo quiere vida sino que *está vivo*. Si fuera posible devorar el dominio de las cosas vivas, el deseo —paradójicamente— *perdería* su vida; no sería más que una saciedad quiescente, el fin del principio de generación negativa que es la autoconciencia. Esta agencia que alguna vez creyó que había un mundo del ser opuesto a ella que monopolizaba la Vida, que creyó que «la Vida estaba allá», desconfía ahora del ser idéntico a sí mismo y lo considera la muerte, y protege su propia negatividad porque la concibe como el origen de su vida perpetua.

El drama del deseo devorador no es, empero, totalmente satisfactorio. A medida que la autoconciencia se abre su propio camino en el mundo devorando, comprende que este modo de luchar contra la diferencia es agotador en extremo. Por un breve tiempo, este agente voraz imagina que finalmente logrará devorar la totalidad del dominio de los objetos externos, pero la Vida demuestra ser más prolífica de lo esperado, y la autoconciencia, en lugar de eliminar en forma gradual el dominio de la alteridad, se enfrenta a la infinidad de objetos determinados y, por ende, a la infinita insaciabilidad del deseo. En cuanto actividad constante de negación, el deseo no logra tematizarse en ni a través de un objeto dado, puesto que los objetos desaparecen siempre en el estómago del deseo, por así decirlo, y de ese modo también desaparece la propia experiencia de sí a la que accede la autoconciencia. Esta última se sabe como aquello que devora lo otro, pero sólo lo sabe de manera indirecta, porque infiere su propio poder de agencia a partir de la ausencia de un objeto. Convencida ahora de su propia condición de ser vivo, la autoconciencia se hastía de su acto de evanescimiento [acto de fuga] y empieza a preguntarse si no le sería posible reconciliar la Vida con un sentido más perdurable de sí misma. En un esfuerzo por escapar al destino de un yo que siempre es fugaz, la autoconciencia desarrolla la noción de un ser igual a ella misma que podría conservar su independencia y ofrecer una experiencia de reflexividad más estable que aquella que suministra el acto de devorar objetos naturales. Así, el objeto intencional del deseo deja de ser el mundo infinito de los objetos naturales y es ahora el Otro finito:

«Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia del Deseo; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente *para sí,* y lo es tan sólo mediante la superación del objeto, y este tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, *la autoconciencia sólo puede,* por tanto, *lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación* [las bastardillas son mías]; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es *en sí* lo negativo y tiene que ser *para* otro lo que él *es.* En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia» (¶ 175).

Cuando Hegel afirma que «un otro que la autoconciencia» ha de ser la esencia del deseo, parece tomar como base la conclusión previa de que el reino de la alteridad es, para el deseo, imposible de superar. Sin embargo, la siguiente oración arroja dudas sobre esta afirmación inicial: «al mismo tiempo, la autoconciencia es absolutamente *para sí*». Se plantea, entonces, la pregunta acerca de cómo hemos de concebir que la autoconciencia se realiza esencialmente en lo otro y no obstante es absolutamente para sí. ¿Qué clase de «otredad» debe encontrar la autoconciencia para que la autorrealización mediada por ese Otro dé como resultado la recuperación de sí misma? Si el deseo se realiza en la otredad y esa otredad se refleja a sí misma, entonces lo otro que busca el deseo ha de ser *otra autoconciencia.* Por consiguiente, la única satisfacción verdadera del deseo habrá de encontrarse en un objeto que refleje la estructura reflexiva del deseo mismo. La exterioridad del objeto independiente sólo puede superarse si existe una estructura reflexiva o de negación de sí misma intrínseca a esa exterioridad: «Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación».

Cabe preguntarse si la autoconciencia es la única clase de fenómeno que satisface este requisito. Hegel nos dice que la negación se especifica en la autoconciencia como «negación absoluta» (¶ 178), que distingue a la autoconciencia de otros fenómenos que incorporan la negación de otros modos. Además de la negación absoluta, a la cual se refiere indistintamente como «Deseo» o «negación en un otro», existe la negación en cuanto determinabilidad o exterioridad aparente y la negación como «la naturaleza inorgánica universal [de la Vida]», la dinámica de consolidación y disolución de la figura ya discutida (¶ 178). En la negación absoluta encontramos la negación operando como la esencia y la actualización definitiva de una realidad dada. Al igual que en la definición que da Spinoza del deseo como «fin último»,[11] Hegel caracteriza aquí la negatividad del deseo como la forma última, plenamente realizada, de la autoconciencia. Para comprender esta caracterización de manera cabal, no debemos suponer que la negación implica la nada; por el contrario, en cuanto relación diferenciadora que media los términos que en un primer momento se oponen entre sí, la negación —entendida en el sentido de *Aufhebung*— cancela, preserva y trasciende las diferencias aparentes que interrelaciona. Como realización última de la autoconciencia, la negación es un principio de mediación absoluta, un sujeto de capacidad infinita constituido por sus interrelaciones con todos los fenómenos en apariencia diferentes. La capacidad humana de negación se privilegia en la medida en que el trabajo de la negación puede ser tematizado y apropiado por la agencia negadora; de hecho, la tematización y la apropiación devienen momentos esenciales del «trabajo de lo negativo», la tarea de descubrir relaciones donde al parecer no las hay. Por ello, Hegel afirma que sólo en la autoconciencia encontramos esta naturaleza universal independiente, en la cual «la negación es como negación absoluta». En el párrafo siguiente, Hegel profundiza la idea: «el yo (. . .) inmediato» —la otra autoconciencia que es el objeto del deseo— «es [él] mismo mediación absoluta, sólo *es* como superación del objeto independiente, o es el Deseo» (¶ 176).

Para que el deseo ponga en acto la negación absoluta, debe encontrar una manera de incorporarla como un objeto de la experiencia; y si *es* negación absoluta debe, por ende, duplicarse como el objeto del deseo. Sólo a través de esta duplicación como un Otro es posible volver explícito

[11] Spinoza, *Ethics*, parte 4, Prefacio, pág. 88.

el deseo, realizarlo como su propio fin último: «Es una autoconciencia *para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, autoconciencia, pues solamente así deviene explícita para ella la unidad de sí misma en su calidad de ser otro» (¶ 177).

En «La verdad de la certeza de sí mismo», esta otra autoconciencia se imagina como el objeto del deseo apropiado desde el punto de vista lógico; sin embargo, ese Otro no se hace presente hasta la sección que sigue, «Señorío y servidumbre», en el transcurso de la cual se pone de manifiesto la necesidad de su existencia. Hemos entendido el deseo como el esfuerzo de una conciencia incorpórea por adquirir realidad a partir de un mundo de la sustancia palmariamente dispar; también hemos modificado nuestra noción de agencia humana con el fin de adaptarla a los requisitos reflexivos de la autoconciencia. En cuanto expresión sensible de la conciencia, el deseo revela la autoconciencia como aquello que participa en lo que investiga. Así, el deseo amplía en forma continua sus metas intencionales y, de ese modo, expande el dominio de reflexividad que indica y pone en acto. De hecho, de la Fuerza a la Explicación y de allí al acto de devorar la Vida, hemos avanzado en la comprensión de la circunferencia de la reflexividad, en continua ampliación, que constituye el sujeto en formación de la *Fenomenología*. En este último momento dramático, nos enteramos de que este sujeto no sólo devora su mundo, de que la mediación de la diferencia no es sólo la internalización de lo otro, sino también la exteriorización del sujeto. Esos dos momentos de asimilación y proyección son parte del mismo movimiento, de esa circunferencia cada vez más amplia de la realidad que, en palabras de Hegel, «unifica» sujeto y sustancia, esos dos momentos relacionados aunque independientes que condicionan la irreductible ambigüedad de esta identidad en formación. El deseo es ese movimiento necesariamente ambiguo de este sujeto hacia el mundo: devorar y exteriorizar, apropiarse y dispersar; la «Vida» del sujeto es la continua consolidación y disolución de sí mismo. Cuando el deseo deviene deseo-de-otro-deseo, este sujeto tiene la esperanza de lograr una imagen de sí mismo que se autosustente, una corporeización independiente de la negación que refleje sus propios poderes de negación absoluta.

Sin duda, este sujeto cree que ha llegado al fin de su viaje, que conocerse a sí mismo como «negación absoluta» es reconocer la propia autosuficiencia, la unidad de independencia —realidad explícita— y negatividad que él es. Empero, a esta altura la visión del sujeto es demasiado estrecha, puesto que erradamente restringe su dependencia al mundo de los objetos naturales y no anticipa su dependencia de la autoconciencia que está a punto de enfrentar. No revela comprensión alguna de la corporeidad humana y subestima, sin duda, la complejidad y las consecuencias de lo que significa verse reflejado en y por otro sujeto emergente. Vano y obstinado, el sujeto se dirige rápidamente, una vez más, hacia su fracaso.

Paradojas corporales: señorío y servidumbre

«Un amor infernal (. . .) busca subyugar una libertad para refugiarse en ella del mundo».

Sartre, *Saint Genet.*

En «Señorío y servidumbre», el deseo es *aufgehoben*: es cancelado y no obstante preservado, lo cual significa que se transforma en un modo de lucha humana más complejo en su interior. Considerado el proyecto menos elaborado de la autoconciencia, el deseo queda a veces descartado pues se entiende que ya no tiene papel ontológico alguno que desempeñar en esta sección;[12] podría decirse que lo ha suplantado la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del señor y el siervo, pero es necesario realizar un examen crítico del significado de «suplantado». En la medida en que todavía nos encontramos en la experiencia de la autoconciencia —cuyo carácter esencial «es, en general, Deseo»—, entonces el drama del reconocimiento y el trabajo deben considerarse permutaciones del deseo; en efecto, en esta sección somos testigos de la especificación gradual del deseo: la autoconciencia como deseo *en particular*. La noción de deseo pierde su carácter reificado como universal abstracto y el deseo deviene situado en térmi-

[12] Véase Findlay, *Hegel: A Reexamination*, pág. 96.

nos de una identidad objetivada. En opinión de Hegel, el trabajo es «deseo reprimido» (¶ 195), y el reconocimiento pasa a ser la forma de reflejo más elaborada que promete satisfacer el deseo.

El argumento anterior es en algún sentido superfluo, pues en última instancia no parece correcto plantearse si el deseo, concebido como una agencia independiente, es *aufgehoben* o superado en «Señorío y servidumbre». La acción de superación no se aplica al deseo como una fuerza impuesta desde el exterior a un agente discreto: el deseo no es otra cosa que la acción misma de superación. Es más, lo que significa «superar» algo exterior cambia y evoluciona en el decurso de la *Fenomenología*; *Aufhebung* no es más que el término abstracto y lógico para un conjunto de experiencias que se suceden y ponen en escena la negación de la diferencia, y de ese modo postulan y revelan unidades o interrelaciones cada vez más abarcadoras. El significado concreto de *Aufhebung* es entendido, en esta instancia, como la secuencia «deseo devorador-deseo de reconocimiento-deseo del deseo de otro». Por lo tanto, al preguntar si el deseo sigue operando en «Señorío y servidumbre», no entendemos que la fuerza operativa en la *Fenomenología* en general, su motor lógico, por así decirlo, sea el deseo mismo, corporeizado en sujetos humanos. La complejidad de las metas intencionales del deseo es, a la vez, el enriquecimiento de los poderes conceptuales humanos, la capacidad cada vez más amplia de discernir la identidad en la diferencia, de expandir el círculo hermenéutico del metafísico itinerante de Hegel.

En «La verdad de la certeza de sí mismo» nos enteramos de que, a través de la experiencia del deseo, la autoconciencia se descubre a sí misma como «en esencia negativa». Más aún, llegamos a ver que la «diferencia» entre la conciencia y su objeto se convierte en la base para una nueva identidad. El intento del deseo de apropiarse de un objeto y afirmar su propia identidad por medio de la apropiación nos muestra a la autoconciencia como aquello que debe relacionarse con otro ser para devenir sí mismo. En la *Fenomenología del espíritu*, el sujeto viajero de Hegel lleva adelante un esfuerzo gradual y tenaz, y jamás renuncia al proyecto de relacionarse con lo exterior para redescubrirse como un ser más abarcador. La imposibilidad

de superar lo exterior implica la permanencia del deseo. En este sentido, en la medida en que el sujeto hegeliano no logra una unión estática con lo exterior, se encuentra por completo fuera del alcance de su propia comprensión, si bien conserva como su meta más elevada la comprensión cabal de sí mismo. Esta profunda autodeterminación es el ideal de integridad en pos del cual lucha la autoconciencia; el deseo denota tal lucha.

Por otra parte, reconocemos que el deseo solo no alcanzará esta comprensión cabal de sí, puesto que el deseo solo es el consumo de objetos, y ya hemos visto que el consumo no consigue asimilar lo exterior de manera efectiva. No obstante, debemos preguntarnos si hablar de «deseo solo» tiene sentido en la concepción hegeliana. Después de todo, el deseo puso de manifiesto una meta intencional implícita, a saber: descubrir y representar una estructura ontológica compartida con el mundo. Por lo tanto, a pesar del objeto declarado del deseo, es decir, «esta fruta», o su meta más general, «devorar este ser bruto que se me presenta como otro para mí», el deseo tiene por base un proyecto metafísico que, al tiempo que solicita objetos determinados, también los trasciende, para lograr una unidad con el reino de lo exterior que preserve ese reino y lo convierta en un reflejo de la autoconciencia. La insatisfacción del deseo implica que algo *satisfaría* al deseo, que este algo está ausente y que el análisis de las deficiencias del devorar proporcionará los criterios que debe reunir un objeto para brindar satisfacción. En el giro hacia otra autoconciencia como posible objeto de satisfacción, vemos que lo que se supera no es el deseo, sino una *forma peculiar* de deseo, y que la meta de la autoconciencia, incluso al terminar la sección sobre la certeza de sí mismo, sigue siendo la satisfacción del deseo.

No se trata tan sólo de que el deseo también está presente en la sección «Señorío y servidumbre», sino de que continúa ocupando un lugar esencial para el proyecto cada vez más ambicioso de la negación que estructura a la *Fenomenología*. Puesto que el deseo es el principio de la reflexividad o la diferencia interior de la autoconciencia, y puesto que tiene como su meta más elevada asimilar todas las relaciones externas en relaciones de diferencia interior, el deseo constituye la base experiencial del proyec-

to de la *Fenomenología* en general. El deseo y su satisfacción constituyen los momentos primero y último de la búsqueda filosófica del conocimiento de sí mismo (¶ 165). En este aspecto, el proyecto metafísico que caracteriza a la totalidad del proyecto del *Geist* encuentra su medida original y definitiva en los criterios que el deseo establece para su satisfacción. Por lo tanto, aseverar que el deseo no es más que una forma simple de conocer y ser en el sistema hegeliano implica interpretar mal el patrón de verdad que gobierna a la *Fenomenología* en general; la complejización gradual del deseo —el hecho de que sus metas intencionales sean cada vez más abarcadoras— es el principio que impulsa el avance en la *Fenomenología*.

Stanley Rosen, discípulo de Kojève, sostiene que el deseo es la base tanto del progreso histórico como del desarrollo de la autorreflexión filosófica. Rosen sitúa a Hegel entre los filósofos modernos que ponen de relieve la primacía del deseo en el desarrollo humano:

> «En la tradición de otros filósofos modernos, como Maquiavelo y Hobbes, [Hegel] reconoce el deseo como el "motor" de la historia del mundo (y de ese modo relaciona el Eros platónico con la intencionalidad del desarrollo histórico). El espíritu se sabe primero como sentimiento subjetivo. Cuando el sentimiento se localiza externamente o se le asigna un estatus objetivo, el espíritu se divide en mundo interior y exterior. Quedamos alienados de nosotros mismos o consideramos que nuestro verdadero yo está contenido en el objeto exterior a nosotros, que deseamos asimilar. Así, el deseo es, fundamentalmente, deseo de mí mismo o de mi esencia interior de la que me he distanciado. La lucha por satisfacer mi deseo lleva al desarrollo de la conciencia individual. Puesto que otros desean las mismas cosas, esta lucha es también el origen de la familia, del Estado y, en general, de la historia del mundo».[13]

Como sugiere Rosen, la educación del sujeto viajero de Hegel consiste en una serie de alienaciones de sí mismo que dan lugar a una revisión del propio sujeto.[14] Cada

[13] Rosen, *Hegel: Introduction to the Science of Wisdom*, pág. 41.

[14] Para un análisis de esta noción de autoalienación en términos del concepto religioso de éxtasis, véase Rotenstreich, «On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation», *Review of Metaphysics*, 1963.

confrontación con una realidad externa constituye, al mismo tiempo, una alienación para el sujeto; la diferencia amenaza con aniquilarlo, hasta que ese sujeto logra descubrir que tal diferencia es un momento esencial de sí mismo. En la sección «Señorío y servidumbre», el sujeto emergente de Hegel confronta con otra autoconciencia y no tarda en concluir que él, el sujeto inicial, se ha perdido a sí mismo. El deseo queda frustrado hasta que el sujeto inicial pueda encontrar una manera de revelar que ese otro sujeto es esencial para su propia identidad; la revelación llegará con la lucha por el reconocimiento.

La sección anterior, dedicada a la certeza de sí mismo, permite comprender en el nivel teórico la necesidad del Otro. La autoconciencia necesitaba entenderse como negación de sí misma, como un ser que se autodetermina. El Otro se distinguía de los otros objetos en cuanto era como la primera autoconciencia: un ser de subsistencia independiente que exhibía el principio de negación de sí. Descubrir esa otra autoconciencia parece ser, en esa sección, la única manera de que la primera autoconciencia pueda contemplar su propia estructura esencial explicitada. La tarea de «Señorío y servidumbre» consiste en demostrar cómo se lleva a cabo este proceso en la experiencia. El reflejo del sujeto en y a través del Otro se logra mediante el proceso de reconocimiento recíproco, y este reconocimiento constituye —en los términos de esa sección— la satisfacción del deseo. Nuestra tarea reside, entonces, en comprender el proyecto del deseo —la negación y asimilación de lo otro y la concomitante expansión del dominio propio del sujeto— en el encuentro con otro sujeto con un conjunto de metas estructuralmente idénticas.

La transición de «La verdad de la certeza de sí mismo» a «Señorío y servidumbre» es curiosa por cuanto la primera sección conjetura la existencia del Otro como objeto adecuado para el deseo de la autoconciencia en términos *teóricos*. Sin embargo, lo que impulsa el avance de la *Fenomenología* es, a todas luces, el conocimiento obtenido a partir de la experiencia. El primer párrafo de «Señorío y servidumbre» reitera la conclusión teórica mencionada, afirmando antes de demostrarlo que «la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reco-

noce [*anerkannt*]» (¶ 178). Dado que no podemos esperar que la autoconciencia conozca sus propios requisitos antes de que esos requisitos se manifiesten en la experiencia, nos vemos obligados a considerar desconcertante el surgimiento del Otro en el párrafo siguiente: «para la autoconciencia hay otra autoconciencia» (¶ 179). Pero, ¿por qué? ¿Y por qué no ocurrió antes? ¿Por qué el sujeto viajero de la *Fenomenología* empezó su viaje solo, y por qué su confrontación con el mundo sensible y percibido fue anterior a su confrontación con un Otro?

Como señalé en mi anterior discusión de la «aparición» del deseo, el desarrollo de la *Fenomenología* sugiere que el lector debe establecer una estricta distinción entre la *aparición* de una entidad dada y su realidad conceptual. La aparición del Otro debe entenderse como la emergencia a la realidad explícita de lo que hasta entonces fue un ser implícito o incipiente. Antes de su aparición, el Otro permanece en la opacidad, pero no por eso deja de tener realidad. Para Hegel, empezar a existir —o aparecer de manera explícita— nunca es una creación *ex nihilo*, sino más bien un momento en el desarrollo de un Concepto (*Begriff*). En el curso de la *Fenomenología*, el Otro se revela como una estructura esencial de toda experiencia; de hecho, no puede haber experiencia alguna fuera del contexto de la intersubjetividad. Por lo tanto, aunque la *Fenomenología* declara ser una experiencia del nacimiento del *Geist*, es una experiencia imaginaria creada por el texto y a través de él, y debe entenderse como una experiencia excepcionalmente filosófica —un mundo invertido—, que delinea en los términos de su propia temporalidad las estructuras que condicionan y caracterizan a la experiencia histórica tal como la conocemos.[15]

[15] La «experiencia» de la *Fenomenología* no debería considerarse experiencia corriente: se trata, más bien, de la práctica de cultivar, en forma gradual y tenaz, verdades filosóficas que se encuentran incorporadas en la experiencia cotidiana. Werner Marx da cuenta de la distinción entre conciencia natural y fenomenal en *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Commentary on the Preface and Introduction*, págs. 12-6. Si bien Hegel asegura, en algunas ocasiones, que su relato fenomenológico se inicia con la experiencia corriente [¶ 8: «hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad (. . .) acabara por penetrar en (. . .) el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de experiencia»], también afirma que la filosofía debe ahora elevar el Espíritu por encima del reino de los puros sentidos. La práctica de cultivar filosóficamente lo sensible hasta lograr una verdad que todo lo abarque no tiene su punto de partida en la «experiencia corriente» o la vida cotidiana, sino en los supuestos filosóficos de la experiencia corriente. Por lo tanto, la «experiencia» de la *Fenomenología* nunca está vacía de apropiación filosófica; si bien el referente implícito es la experiencia corriente de los seres humanos, este referente nunca se explicita por fuera del lenguaje filosófico que lo interpreta.

Decir, pues, que el Otro «aparece» no significa aseverar que la primera autoconciencia descubre un fenómeno que antes no tenía estatus ontológico, sino que ahora el Otro se vuelve explícito en virtud de su centralidad para la búsqueda de una identidad que abarque el mundo por parte de la primera autoconciencia. El Otro deviene el objeto general del deseo.

El optimismo que caracterizaba al final de «La verdad de la certeza de sí mismo» y al párrafo inicial de «Señorío y servidumbre» es función de la naturaleza puramente conceptual de la conclusión de que el reconocimiento mutuo es un objeto posible y gratificante para el deseo; esta posibilidad, no obstante, ha de ser dramatizada para poder ser conocida. La autoconciencia inicia la lucha (¶ 179) cuando descubre que la similitud estructural del Otro no es una ocasión inmediata para obtener un reflejo adecuado de sí en el Otro; de hecho, la primera experiencia de la similitud del Otro es la de la *pérdida de sí*:

> «La autoconciencia se enfrenta con otra autoconciencia; esta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otro* ser; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como ser esencial, sino que se ve a sí misma en lo otro» (¶ 178).[16]

La primera autoconciencia intenta verse reflejada en la otra autoconciencia, pero comprueba que no es meramente reflejada, sino absorbida por completo. Ella ya no

[16] En alemán: «*Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein; es ist ausser sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung: erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern, sich selbst im Anderen*» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pág. 146).

busca devorar al Otro, como antes quiso devorar objetos, *pero es, en cambio, devorada por el Otro.* La autoconciencia está fuera de sí al enfrentarse con el Otro; «*ausser sich*» no sólo denota, en alemán, ponerse fuera de sí a causa de la ira, sino también del éxtasis.[17] De momento, se han perdido las relaciones intencionales y reflexivas con el Otro; la autoconciencia está convencida de que este ha ocupado su propia esencia —negación de sí mismo— o de que incluso la ha robado, y en este sentido se halla sitiada por el Otro. En un aspecto, la autoconciencia descubre que el principio de negación de sí de la propia autoconciencia es un atributo del cual puede desprenderse, un atributo que puede ser extraído de la corporeización particular que es esa primera autoconciencia. Y en la medida en que la negación de sí es su propia esencia, la autoconciencia concluye que esencia y corporeización se encuentran relacionadas de un modo puramente contingente, que la misma esencia podría habitar diferentes corporeizaciones en diferentes momentos. El hecho de que la autoconciencia encuentre su propio principio esencial encarnado *en cualquier otro* se presenta como una experiencia que provoca temor e incluso ira. Sin embargo, la ambigüedad de «*ausser sich sein*» sugiere que lo exterior donde ahora se ve habitar a la autoconciencia no es totalmente exterior: al desear al Otro, la autoconciencia se descubre como ser extático, un ser que puede devenir otro para sí, el cual, a través del principio de superación de sí mismo del deseo, *se entrega* al Otro al mismo tiempo que lo acusa de apropiarse de alguna manera de él. La ambigüedad del obsequio y la apropiación caracteriza al encuentro inicial con el Otro y transforma esta reunión de dos deseos en una lucha (*Kampf*).[18]

[17] Para un sujeto cuyo ideal es la autosuficiencia, es posible considerar el extrañamiento de sí como una amenaza a ese proyecto y a esa identidad. En consecuencia, tiene sentido que tal sujeto sienta ira como contrapartida del éxtasis.

[18] Hegel modificó varias veces su concepción de la lucha por el reconocimiento en sus primeros trabajos, pero en la *Fenomenología* define la lucha como el resultado de la experiencia del deseo de y por otro. Si bien Kojève y Leo Strauss interpretaron esta lucha como el producto de un conflicto de deseos relacionados con bienes cuya escasez provoca el enfrentamiento de voluntades individuales, esta interpretación fue refutada con habilidad por Ludwig Siep en «Der Kampf um Anerkennung», «Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel» y «Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena», págs. 217-28. En «Der Kampf um Anerkennung», Siep rastrea los cambios registrados en la concepción de la lucha por el reconocimiento en los escritos de Jena, y descubre que la concepción hegeliana de la lucha entre autoconciencias difiere de modo significativo de la noción hobbesiana de conflicto de intereses que constituye la base de la teoría contractualista. Mientras que Hobbes entendía que el conflicto de intereses daba origen a un aparato de Estado artificial que impondría límites a la libertad (naturalmente) ilimitada de individuos egoístas, Hegel desarrolló la visión de que la lucha por el reconocimiento daba origen a un concepto de individuo definido, en esencia, en términos de un orden cultural más amplio, el cual, más que limitar la libertad individual, aseguraba su determinación concreta y su expresión. En el *System der Sittlichkeit* (1802-1803), Hegel no concibió la lucha por el reconocimiento como la búsqueda de propiedades y honores personales, sino de integridad familiar. La lucha se desarrollaba como un enfrentamiento en el seno de la familia entre miembros que deben reconciliar sus voluntades individuales con las exigencias de la vida colectiva en familia y como una pugna entre diferentes familias por el reconocimiento. El acto de reconocimiento garantiza que el individuo ya no sea una entidad discreta, sino más bien «*ein Glied eines Ganzen*» (*System der Sittlichkeit*, pág. 50). La noción de que el reconocimiento contribuye a la construcción de una identidad colectiva se ve reforzada por el análisis del *System der Sittlichkeit* que lleva a cabo Henry Harris en «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts», Hegel-Studien, Beiheft 20.

En *Realphilosophie II* (1805-1806), Hegel elabora una nueva concepción de la lucha por el reconocimiento: ahora es una búsqueda de propiedades y honores, pero incluso en esta nueva formulación no es el individuo quien procura el reconocimiento de sus propios intereses, sino un conjunto de individuos que buscan obtener reconocimiento para su identidad común. Es aquí donde Hegel desarrolla su noción de libertad absoluta que exige la superación de las voluntades individuales: «*die einzelnen haben sich durch Negation ihrer, durch Entäusserung und Bildung zum Allgemeinen zu machen*» (*Realphilosophie II*, ¶ 245). En *Realphilosophie II*, la lucha por el reconocimiento se supone *posterior* a la ruptura de un acuerdo contractual; por lo tanto, la lucha no implica—como ocurre, en cambio, en Hobbes— la necesidad de un contrato, sino de una comunidad ética basada en lazos no artificiales, es decir, naturales.

En todas las concepciones registradas en los escritos de Jena, la lucha por el reconocimiento se resuelve mediante el descubrimiento de una base unificadora, preexistente a la lucha misma aunque oculta durante su desarrollo. En los dos textos mencionados antes, se postula el amor o la familia como la solución necesaria para la lucha. El ensayo temprano

La primera lección que se recoge del encuentro con el Otro es la de la ambigüedad esencial de la exteriorización de la autoconciencia. Esta última busca el reflejo de su propia identidad en el Otro, pero tropieza, en cambio, con

el poder de ese Otro de esclavizar y encapsular. En cuanto deseo de una identidad abarcadora, la autoconciencia espera, en un primer momento, que el Otro sea un medio pasivo donde reflejarse: el Otro le devolverá una imagen especular, porque el Otro es igual a ella. Al extrapolar, quizá, su experiencia con los objetos, la autoconciencia espera con ingenuidad que el Otro sea pasivo como los objetos y que sólo se diferencie en su capacidad para reflejar la estructura de la autoconciencia. Parecería que esta primera autoconciencia no toma con suficiente seriedad el grado en que el Otro es, en efecto, *como* ella misma, es decir, un principio de negación *activa*, y por ende se espanta ante la libertad independiente del Otro. La independencia que había de ser un reflejo pasivo de la autoconciencia original se concibe ahora como una exterioridad que protege la libertad en el interior del Otro, situación considerada amenazante por la primera autoconciencia, que creyó que la libertad era de su exclusiva propiedad.

La ira de la autoconciencia —su estar «*ausser sich*»— no proviene en forma directa de la experiencia perceptual

de Hegel sobre el amor (*Die Liebe*), escrito entre 1797 y 1798, prefigura esta lucha en procura de una comunidad basada en el *agape*. Para la época en que escribió la *Fenomenología* (1806), Hegel situaba la motivación de la lucha por el reconocimiento en las exigencias del deseo recíproco, pero la lucha a vida o muerte surge como una etapa intermedia de este desarrollo. *Siep señala que la lucha por el reconocimiento suele interpretarse de manera errónea como una lucha que comienza con la lucha a vida o muerte, pero argumenta que la lucha a vida o muerte es provocada por la lucha anterior por el reconocimiento que está implícita en el deseo*: «*Die Bewegung des Anerkennens beginnt nämlich nach Hegel damit, dass es "ausser sich" ist, sich als "Fürsichseiendes aufhebt" und sich nur im Anderen anschaut (. . .). Diese Struktur entspricht nicht dem Kampf, sondern der Liebe (. . .). Nicht der Anfang der Bewegung des Anerkennens, sondern erst der Schritt des Selbstbewusstseins, "sein Andersein auf(zu)heben", ist im Kampf auf Leben und Tod verkörpert*» (Siep, «Der Kampf um Anerkennung», pág. 194).

La lucha por el reconocimiento no surge, pues, de una actitud básicamente competitiva hacia el otro, sino de la experiencia del deseo de y por otro. En el contexto hegeliano, los deseos específicos de propiedades, bienes o posiciones de dominación social deben considerarse expresiones derivadas del deseo de una comunidad basada en el amor. Así, el deseo no es, en principio, un esfuerzo de adquisición o dominación, sino que surge con esas formas sólo cuando todavía no se ha desarrollado una comunidad cuya base sean los principios del reconocimiento recíproco.

recién descripta, sino que es consecuencia de su propio involucramiento extático con el Otro. El Otro incorpora su libertad porque la autoconciencia primera le ha entregado su libertad al Otro. En esta instancia, el deseo se concibe como autosacrificio extático, lo cual se halla en directa contradicción con el proyecto general del deseo: lograr una identidad cada vez más competente. Así, el deseo zozobra a causa de la contradicción y se vuelve una pasión dividida en contra de sí mismo. En la lucha por devenir coextensiva con el mundo, un ser autónomo que se vea reflejado en todos los aspectos del mundo, la autoconciencia descubre que, implícita en su propia identidad en cuanto ser que desea, está la necesidad de ser solicitada por otro.

Así, el encuentro inicial con el Otro es un proyecto narcisista que fracasa a causa de la incapacidad de reconocer la libertad del Otro. Esta falta de reconocimiento, a su vez, aparece condicionada por la visión de que la exterioridad del Otro es encapsulante, visión que presupone que el involucramiento extático de la primera autoconciencia tendrá como consecuencia necesaria su aniquilación. El supuesto filosófico de esta experiencia consiste en que la libertad es una característica exclusiva del individuo y puede habitar una corporeización particular sólo en cuanto propiedad exclusiva de esa corporeización. Así, en la medida en que se considera que es el cuerpo del Otro el que reivindica la libertad, ese cuerpo ha de ser destruido. La primera autoconciencia sólo podrá recuperar su derecho a la autonomía con la muerte del Otro.

El dilema que se presenta en la lucha a vida o muerte radica en tener que elegir entre la existencia extática y la existencia que se autodetermina. No es sólo la exterioridad del Otro la que ofende a la primera autoconciencia, sino también su propio extrañamiento de sí misma. Este extrañamiento no ha de entenderse tan sólo en relación con el Otro en cuanto libertad independiente, sino también como *el extrañamiento implícito en la experiencia del deseo*. En cuanto movimiento intencional, el deseo tiende a eclipsar al yo donde se origina: cautivado con su objeto, el yo que desea no puede más que verse como extrañado. En cuanto movimiento fuera de sí, el deseo se convierte en un acto deliberado de extrañamiento de sí, aun cuando su proyecto fundamental consista en establecer un yo

más abarcador. Así, el esfuerzo de superar al Otro es, al mismo tiempo, un esfuerzo orientado a superar la propia calidad de ser otro de la autoconciencia.

La ambigüedad del ser otro que la autoconciencia procura superar constituye el tema central de «Señorío y servidumbre», donde se vuelve evidente que cualquier relación reflexiva que la autoconciencia busque establecer sólo será posible a través de una relación intencional con un Otro; sólo podrá superar la alienación de sí misma superando la exterioridad de la autoconciencia del Otro:

> «Tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en primer lugar, debe tender a superar la *otra* esencia independiente para de este modo devenir certeza de *sí* como esencia; y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a *sí* misma, pues este otro es ella misma» (¶ 180).

El significado que adquiere la «superación» en la experiencia es el de *reconocimiento* (*Anerkennung*). La primera autoconciencia sólo puede recobrarse de su involucramiento extático con el Otro en la medida en que reconoce que también el Otro se encuentra en el proceso de recobrarse de su propio extrañamiento en el deseo. El dilema de la autoconciencia —tener que elegir entre una existencia extática y una existencia que se autodetermina— es también el dilema del Otro. Tal similitud entre las dos autoconciencias constituye, finalmente, la base de su interdependencia armoniosa; ambas descubren que «como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para sí* y su fuera de sí es *para él*. Es para él para lo que *es* y *no es* inmediatamente otra conciencia» (¶ 184). Una vez logrado, el reconocimiento afirma la ambigüedad de la autoconciencia en cuanto extática y autodeterminante. El proceso de reconocimiento revela que la autoconciencia que se encuentra extrañada de sí, que es irreconocible para sí, es de todos modos autora de su propia experiencia: «no hay en ella nada que no sea por ella misma» (¶ 182). Cuando el Otro se concibe como lo mismo que el sujeto y ese sujeto comprende que su propio acto de reconocimiento ha hecho explícito al Otro, entonces la autoconciencia

primera también se revela como autora del Otro. Y cuando se vuelve evidente que lo mismo es válido respecto de la relación del Otro con la autoconciencia primera, el Otro también se concibe como autor del sujeto. El deseo pierde aquí su carácter de actividad de puro consumo y pasa a estar caracterizado por la ambigüedad de un intercambio en el que dos autoconciencias afirman su respectiva autonomía (independencia) y alienación (otredad).

La lucha a vida o muerte se presenta como un movimiento dramático necesario para una autoconciencia que supone que la corporeización del Otro es responsable de que se frustre su búsqueda de identidad propia. Aquí, la corporalidad significa limitación; el cuerpo que alguna vez pareció condicionar la determinación concreta de la libertad debe ahora ser aniquilado a fin de que sea posible recobrar esa libertad. La exterioridad corporal de cada uno respecto del otro se presenta como una barrera infranqueable y parece implicar que cada sujeto sólo puede tener certeza respecto de su propia vida determinada, pero no puede ir más allá de su propia vida para adquirir certeza respecto de la vida del Otro. En esta coyuntura, la vida determinada está bajo sospecha, puesto que desbarata el proyecto de la autoconciencia de trascender su propia particularidad y descubrirse como la esencia de los objetos y los Otros en el mundo. En su origen, el esfuerzo de aniquilar al Otro está motivado por el deseo de la primera autoconciencia de presentarse como «pura abstracción» y romper su dependencia del Otro para probar, de ese modo, «que no está vinculad[a] a ningún *ser allí* determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni vinculad[a] a la vida» (¶ 187). Sin embargo, para liberarse de su fascinación con la exterioridad esclavizante del Otro, esta autoconciencia debe poner en juego su propia vida. El proyecto de la «pura abstracción» queda pronto frustrado, pues se vuelve evidente que sin existencia determinada la primera autoconciencia no viviría para ver la identidad por la cual lucha. Más aún, la muerte del Otro privaría a la autoconciencia del reconocimiento explícito que necesita.

La lucha a vida o muerte constituye una sección decisiva en el desarrollo de la noción de autonomía presentado en la *Fenomenología*; como Hegel dice: «el individuo que

no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente» (¶ 187). Si bien la existencia determinada es una condición necesaria para el proyecto de la autoconciencia, el deseo nunca resulta satisfecho cuando sólo es deseo de vivir. Para descubrirse como una esencia negativa o capaz de superarse a sí misma, la autoconciencia debe hacer algo más que vivir: ha de trascender la inmediatez de la pura vida. No puede darse por satisfecha con la «primera naturaleza» con que nace, sino que debe dedicarse a la creación de una «segunda naturaleza» que establezca el yo, no sólo como supuesto o punto de vista, sino como un logro de su propio hacer. La autonomía sólo puede alcanzarse a través de la renuncia a la esclavitud de la vida.[19]

La lucha a vida o muerte es una extensión del proyecto inicial de la autoconciencia: alcanzar la unidad con el Otro y encontrar su propia identidad a través del Otro. En la medida en que el esfuerzo de borrar al Otro es un «hacer duplicado» (¶ 187) o mutuo, cada autoconciencia busca aniquilar los límites determinados que existen entre ellas, cada una busca destruir el cuerpo de la otra. La violencia hacia el Otro se presenta como la vía más eficaz para anular el cuerpo del Otro. Puesto que ambas autoconciencias tienen como meta librarse de su dependencia de la existencia determinada y dejar libre la libertad pura que, en su visión, se encuentra atrapada en la corporalidad, cada una busca fusionarse con el Otro en cuanto principio abstracto de libertad, «abstracción absoluta» (¶ 186), puro ser-para-sí.

Así, la lucha a vida o muerte es una continuación del erotismo que abre este capítulo: una vez más, es deseo transformado en destrucción, un proyecto que parte del supuesto de que la verdadera libertad sólo existe más allá de los confines del cuerpo. Mientras que en su primera aparición el deseo destructivo buscaba internalizar lo otro en un cuerpo autosuficiente, en esta segunda aparición se esfuerza por superar la vida corporal, esto es, convertirse en una entidad abstracta sin necesidades corporales. En un esfuerzo por librar al Otro de su existencia determinada, cada autoconciencia se aboca a un erotismo anticorporal que trata de probar, en vano, que el cuerpo es el límite último que se le impone a la libertad, antes que su sustento y su mediación necesaria.

[19] Véase Gadamer, «Hegel's Dialectic of Self-Consciousness», pág. 66: «la autoconciencia (. . .) es incapaz de lograr el verdadero ser-para-sí sin superar su vinculación con la vida, esto es, sin aniquilarse como mera "vida"».

La dinámica del señor y el siervo se plantea como una atenuación del deseo de aniquilar: dado que la aniquilación acabaría con el proyecto en su conjunto al eliminar *la vida*, el deseo se contiene. La dominación, la relación que reemplaza al impulso de matar, ha de entenderse como el intento de aniquilar en el contexto de la vida. Ahora, el Otro debe *vivir su propia muerte*. En lugar de devenir una nada indeterminada como resultado de la muerte, el Otro debe probar su nada esencial *en la vida*. El Otro, que en un primer momento resultaba cautivante, ahora se convierte en aquello que debe capturarse, someterse, contenerse. Llena de ira por haberse sentido cautivada por el Otro, la autoconciencia que busca su propia libertad absoluta obliga a ese Otro a aniquilar la suya y de ese modo afirma su ilusión de que el Otro es un cuerpo no libre, un instrumento sin vida.

La relación reflexiva del señor debe entenderse como una internalización de la relación intencional que tenía con el Otro en la lucha a vida o muerte. El esfuerzo original emprendido por la autoconciencia con el fin de aniquilar el cuerpo del Otro entrañaba poner en riesgo su propia vida corporal. Al dramatizar la aniquilación, este sujeto aprende que la aniquilación puede dramatizarse, es decir, que es posible darle una forma viva; es más, el temor y el temblor que acompañan al hecho de poner en riesgo su vida le enseñan el alivio de la abstracción. El terror genera disociación. El señor no puede negar su cuerpo a través del suicidio, por lo cual procede a *incorporar su negación*. Esta internalización de una relación intencional, es decir, su transformación en una relación reflexiva, genera a la vez una nueva relación intencional: el proyecto reflexivo de la descorporeización queda vinculado con la dominación del Otro. El señor no puede deshacerse del cuerpo en forma definitiva: esa fue la lección de la lucha a vida o muerte. No obstante, mantiene el proyecto de convertirse en un «yo» puro e incorpóreo, una libertad sin las

trabas que implican la particularidad y la existencia determinada, una identidad abstracta y universal. Todavía actúa en el supuesto filosófico de que la libertad y la vida corporal no son mutuamente esenciales, salvo porque la vida corporal parece ser una condición previa para la libertad. Empero, en la concepción tácita del señor, la libertad no requiere la vida corporal para su expresión y determinación concretas. Para el señor, es necesario ocuparse de la vida corporal, pero bien puede hacerlo un Otro, puesto que el cuerpo no forma parte de su *propio* proyecto de identidad. En la visión del señor, la identidad está más allá del cuerpo; el señor obtiene la confirmación ilusoria de su concepción requiriendo al Otro que *sea* el cuerpo que él se esfuerza por *no* ser.

Al principio, el señor parece vivir como un deseo sin necesidades; resulta significativo que se diga que el señor «goza» («*im Genusse sich zu befriedigen*») de los frutos del trabajo del esclavo, donde «gozar» implica recibir y consumir pasivamente algo otro para la autoconciencia, a diferencia de lo que ocurre con el deseo, que requiere un principio activo de negación (¶ 190). El señor desea sin tener que negar la cosa deseada, excepto en el sentido empobrecido de consumirla; el siervo, a través del trabajo en la cosa, expresa el principio de la negación como un principio activo y creativo, y de ese modo, sin advertirlo, muestra que él es más que un mero cuerpo y que el cuerpo mismo es un medio que *corporeiza* o expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. A través de la experiencia del trabajo, el cuerpo se revela como una expresión esencial de libertad. Y en la medida en que el siervo trabaja para crear bienes que sostienen la vida, demuestra que el deseo puede encontrar satisfacción satisfaciendo necesidades, antes que expresando libertad *de* las necesidades. De hecho, en la medida en que el siervo crea un reflejo de sí mismo a través de su trabajo en los productos, triunfa como la libertad que, al estar expresada en una existencia determinada (a través del trabajo físico o las cosas físicas), ha encontrado algo similar al reconocimiento para sí en cuanto agente que se autodetermina. Y si bien el señor lucha por ser libre de la necesidad de la vida física, sólo puede sostener este proyecto ilusorio desarrollando su necesidad del siervo: al ser necesario para el señor, el siervo descubre que su acción es eficaz. Así, la necesidad del señor confirma que el siervo es algo más que un cuerpo y afirma de manera indirecta que el siervo es una libertad que trabaja. La necesidad del señor implica un *reconocimiento indirecto* del poder de autodeterminación del siervo.

Al iniciarse la lucha del señor y el siervo, sabemos que el deseo de la autoconciencia es, en su expresión más general, descubrirse como una identidad que todo lo abarca, pero también *vivir*. El deseo debe lograr su satisfacción en el contexto de la vida, puesto que la muerte es el fin del deseo, una negatividad que, excepto en los reinos imaginarios del infierno de Agustín o del Dante, es imposible sostener. El deseo es coextensivo con la vida, con el reino de la otredad y con los Otros. Sin que importe en qué consista la satisfacción definitiva del deseo, ya sabemos que es necesario que antes se cumplan ciertas condiciones. Asimismo, de acuerdo con lo señalado en los comentarios introductorios sobre Hegel, sabemos que cualquier condición del deseo puede ser, además, una meta intencional de la expresión del deseo. El señor reconoce con reservas y engañándose que se halla, en efecto, atado a la vida. La vida se presenta como una condición previa necesaria para la satisfacción del deseo. El siervo reivindica esta condición previa como la verdadera meta del deseo: enfrentado con el temor a morir (¶ 194), el siervo reafirma su deseo de vivir.

Tanto la postura del señor como la del siervo pueden ser consideradas configuraciones de una muerte en vida, deseos de muerte que surgen entre las sombras de deseos de morir más explícitos. Así, la dominación y la esclavitud aparecen como defensas contra la vida en el contexto de la vida: surgen inmersas en un espíritu de nostalgia del fallido intento de morir. En este sentido, la dominación y la esclavitud son proyectos de la desesperación, lo que Kierkegaard denominó «desesperación de no poder morir».[20] La vida o la existencia determinada requiere la interrelación sostenida de la existencia física y el cultivo de la identidad. Como tal, requiere el mantenimiento del cuerpo junto con el proyecto de libertad autónoma.

[20] Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, pág. 18.

El señor y el siervo se vuelven contra la vida de maneras diferentes, pero ambos oponen resistencia a la síntesis de corporalidad y libertad, síntesis que es constitutiva de la vida humana; el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en el terror de la libertad. La disolución de su antagonismo mutuo allana el camino para una búsqueda corporeizada de la libertad, un deseo de vivir en su sentido más pleno. «Vida» en ese sentido mediado no es un mero subsistir físico: en el caso del siervo, esa forma de vivir se consideró una postura de muerte en vida. El deseo de vivir en su sentido pleno se presenta como sinónimo del deseo de lograr una identidad más competente a través del reconocimiento recíproco. Por lo tanto, el deseo de vivir no aparece aquí solamente como una *condición* previa de la búsqueda de una identidad que se autodetermine, sino como el logro más elevado de esa búsqueda. El deseo que tiende a redescubrir la sustancia en cuanto sujeto es el deseo de devenir vida plena. Así, el deseo es siempre una lucha implícita contra las rutas de la muerte, más fáciles de transitar; la dominación y la esclavitud son metáforas de la muerte *en vida*, la presencia de contradicciones que impiden querer la vida lo suficiente.[21]

La dialéctica del señor y el siervo es, implícitamente, una lucha con el problema general de la vida. La división del trabajo entre el señor y el siervo supone una discrepancia entre el deseo de vivir y el deseo de ser libre. El señor, a quien la perspectiva de tener que vivir le causa desagrado, delega la tarea en el siervo. Al siervo le va gustando trabajar las cosas y convertirlas en productos para el consumo humano. Para el señor, la vida se presenta como exigencia material, como un límite a su proyecto de abstracción. El deseo del señor de estar más allá de la vida (la intencionalidad de su deseo) pone de manifiesto un deseo de estar más allá del deseo (la reflexividad de su deseo). Al señor no le produce placer la dialéctica de la necesidad y la satisfacción: su único proyecto es estar saciado y desterrar, de ese modo, al deseo y sus posibilidades.

En un primer momento, el siervo, en quien se ha delegado la tarea de negociar con la vida, se presenta en el papel de mera cosa, «la conciencia para la cual la coseidad es lo esencial» (¶ 190), pero ese papel no puede abarcar la dimensión repetitiva del tener que vivir. El siervo no puede limitarse a existir como una cosa y esforzarse, a la vez, por vivir; en efecto, la cualidad inorgánica de las cosas es constitutiva de su dimensión mortal. La vida no es, como suponía el señor, una condición meramente material y, por ende, limitante de la autoconciencia: es una tarea que exige volver a iniciarla una y otra vez. No es posible identificar al siervo con la *Naturwüchsigkeit* de las cosas en las que trabaja, precisamente porque el trabajo representa la negación de la naturalidad: «en el servir (. . .) supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo» (¶ 194). El trabajo del siervo surge como una forma truncada de deseo: manifiesta el principio de negación activa, pero aquel no se ve por completo a sí mismo como el autor de sus acciones; sigue trabajando para el señor más que para él mismo. En el caso del siervo, el deseo de vivir, especificado como el deseo de crear los bienes necesarios para la vida, no puede integrarse con el deseo de ser libre hasta que él rompe las ataduras a través de la desobediencia y del temor a la muerte que comporta esa desobediencia.

La división de tareas entre señor y siervo puede servir como explicación de dos proyectos de deseo insatisfecho diferentes, aunque relacionados de todas formas. El señor

[21] No es sólo el fracaso del deseo lo que precipita la experiencia de la muerte en vida, puesto que el deseo es *en sí mismo* una expresión de lo negativo. El fracaso en alcanzar el ser sustancial —que constituye, en términos estrictos, no el fracaso del deseo sino de la satisfacción— debe considerarse filosóficamente esencial en el contexto hegeliano. En lo que constituye una prefiguración de la frustración de Kierkegaard con quienes «se aferran con demasiada tenacidad a la vida como para morir un poco», Hegel afirma en su prefacio que «la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura frente a la devastación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella» (¶ 32). El resto del párrafo elucida el proyecto al cual da origen la devastación, el fracaso del deseo, la experiencia de la muerte en vida: «El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desmembramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser» (Kaufmann, *Hegel: Texts and Commentary*, pág. 50).

restringe su deseo, de manera implícita, al consumo de bienes ya elaborados, y reemplaza así la totalidad del proceso por la satisfacción del deseo. El siervo ejemplifica la dimensión del deseo que está ausente en el programa implícito del señor, dado que el suyo es un proyecto de supervivencia y actividad, comprendidas en el significado del trabajo. Paradójicamente, el proyecto de descorporeización del señor deviene una postura de codicia, pues al estar distanciado del mundo físico, pero necesitarlo para vivir, el señor se vuelve un consumidor pasivo que, a pesar de su privilegio, nunca resulta satisfecho.

El proyecto del señor de ir más allá de la necesidad se convierte en una necesidad urgente e implacable, y su exigencia de permanecer siempre saciado lo ata de manera irrevocable a la particularidad y al propio cuerpo, atadura cuya ruptura había constituido su objetivo original. Y el siervo, relegado al reino de la particularidad, descubre, al trabajar en las cosas naturales, su propia capacidad para transformar al mundo dado en bruto en un reflejo de sí mismo. El señor se instruye en las lecciones de la vida, mientras que el siervo se instruye en la libertad. Y la gradual inversión de los papeles iniciales permite esclarecer la estructura general y el significado del deseo.

El proyecto o el deseo de vivir y el proyecto o el deseo de adquirir identidad autónoma sólo pueden ser integrados en el deseo que contempla de manera explícita la necesidad. La negación de la necesidad aliena a la autoconciencia de sí misma y es una de las formas claves en que la autoconciencia convierte una parte de sí en algo exterior. Mientras se considere que la necesidad es una contingencia o una instancia de facticidad afectiva, la autoconciencia permanecerá escindida de sí misma y, por lo tanto, la posibilidad de lograr un yo integrado quedará excluida. Cuando la satisfacción de las necesidades se integra a la búsqueda de identidad, comprobamos que las necesidades no son sino formas alienadas del deseo; la necesidad de vivir, formulada como tal, ratifica la visión de la vida como mera exigencia y confirma que es incorrecto distinguir entre el deseo de vivir y el deseo de lograr una identidad que se autodetermine. Cuando hay apropiación de las necesidades, esas necesidades se experimentan como deseo.

El deseo requiere, además, que la particularidad del mundo natural (el cuerpo vivido y los objetos naturales) se transforme en reflejos de actividad humana; el deseo debe expresarse a través del trabajo, puesto que el deseo debe dar forma al mundo natural a fin de encontrarse reflejado en él (¶ 195). El trabajo formativo es, pues, la determinación externa del deseo; a fin de encontrar satisfacción, esto es, reconocimiento, el deseo debe dar paso al trabajo creativo. El deseo no queda cancelado en su totalidad mediante un trabajo de esta clase, sino que el trabajo es «deseo reprimido, desaparición contenida, el trabajo formativo. *La relación negativa con el objeto se convierte en la forma de este* y en algo permanente, precisamente, porque ante el trabajador el objeto tiene independencia» [¶ 195; las bastardillas son mías].

La función de negación o apropiación del deseo ya no ha de interpretarse como consumo, fascinación extática con otro o dominación, sino como la recreación de objetos naturales en cuanto reflejos de su hacedor. El deseo encontrará su satisfacción, el reflejo de sí como una existencia determinada y que se autodetermina, llevando a cabo una génesis humana del mundo exterior. La exterioridad del mundo resulta negada al transformarse en una creación de la voluntad humana. La autoconciencia accede así a una autoría divina del mundo, «una formación universal», no «una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, sino (. . .) sobre la potencia universal y la esencia objetiva total» (¶ 196).

En páginas anteriores sostuve que el deseo siempre mantiene una estructura reflexiva a la vez que intencional; ahora debo agregar que la intencionalidad del deseo tiene doble sentido: el deseo siempre está vinculado con el problema del reconocimiento de y por otra autoconciencia, pero además es siempre un esfuerzo orientado a negar o transformar el mundo natural. El reino de la realidad sensible y perceptible, que fue abandonado al descubrir al Otro como una independencia que se niega a sí misma, resucita aquí en una nueva forma. El reconocimiento mutuo sólo deviene posible en el contexto de una orientación compartida hacia *el mundo material*. La autoconciencia no es mediada sólo a través de otra autoconciencia, sino que cada una de ellas reconoce a la otra en

virtud de la forma que cada una le da al mundo. Por lo tanto, no se nos reconoce meramente por la forma en que habitamos el mundo (nuestras corporeizaciones), sino por las formas que creamos a partir del mundo (nuestros trabajos); nuestro cuerpo es expresión fugaz de nuestra libertad, mientras que nuestros trabajos protegen la estructura misma de nuestra libertad.

Hegel abre la sección «Señorío y servidumbre» diciendo que «la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce [*als ein Anerkanntes*]» (¶ 178). Pero, ¿*como* qué nos reconoce el otro? La respuesta es: como un ser *deseante* —«la autoconciencia es, en general, Deseo» (¶ 167)—. Hemos visto que el deseo es una estructura polivalente, un movimiento en procura de establecer una identidad coextensiva con el mundo. Cuando Hegel trata el tema del trabajo, empezamos a ver que el mundo de la sustancia aparece reformulado como el mundo del sujeto. El deseo en cuanto transformación del mundo natural es, al mismo tiempo, la transformación de su propio yo natural en una libertad corporeizada. Sin embargo, tales transformaciones no pueden tener lugar fuera de una intersubjetividad constituida históricamente que medie la relación con la naturaleza y con el yo. Las verdaderas subjetividades alcanzan la plenitud sólo en comunidades donde es posible el reconocimiento recíproco, puesto que no llegamos a nosotros mismos exclusivamente a través del trabajo, sino a través de la mirada de reconocimiento del Otro que nos ratifica.

Al finalizar «Señorío y servidumbre», tenemos la sensación de que la vida de la autoconciencia se acerca lentamente a su fin. Con la posibilidad del reconocimiento mutuo, vislumbramos el nacimiento del Espíritu o *Geist*, esa identidad colectiva que expresa un nuevo conjunto de supuestos ontológicos. El sujeto de la *Fenomenología* de Hegel no surge sólo como un modo de fascinación intencional y búsqueda reflexiva de identidad, sino como un deseo que requiere de Otros para su satisfacción y para su propia constitución de un ser intersubjetivo. En el esfuerzo orientado a obtener un reflejo de sí por medio del reconocimiento de y por el Otro, este sujeto descubre su dependencia no sólo en cuanto uno de sus muchos atributos, sino como su propio ser. Esta interdependencia, este nuevo sujeto, sigue siendo deseo, pero ahora se trata de un deseo que busca satisfacción metafísica a través de la expresión del lugar histórico del sujeto en una comunidad determinada.

Es esta reformulación del deseo como expresión de identidad histórica y de lugar histórico lo que constituye el punto de partida filosófico para la introducción de Hegel en la vida intelectual de la Francia del siglo XX de la mano de Alexandre Kojève. En efecto, Kojève detiene la *Fenomenología* en el final de «Señorío y servidumbre», y elabora una nueva versión del relato de Hegel desde el punto de vista de ese individuo que lucha y está a punto de acceder a una identidad colectiva. El sujeto de Kojève conserva todos los impulsos metafísicos de su antecesor hegeliano, pero moderados por una desconfianza marxiana del idealismo de Hegel. Así, la autoconciencia vuelve a surgir décadas más tarde en francés como un actor histórico que necesita el reconocimiento de Otros y que espera ver su sentido de lugar metafísico inmanente plenamente confirmado en ese reconocimiento. En su intento de historizar el plan metafísico del viajero de Hegel, Kojève introduce, sin advertirlo, la posibilidad de que la acción histórica y la satisfacción metafísica no se impliquen mutuamente. En efecto, cuando el sujeto de Hegel se traslade al siglo XX y cruce la frontera para ingresar a Francia, veremos que la cuestión de la agencia histórica y la experiencia histórica vendrán a cuestionar su bien planeado itinerario. De hecho, resultará dudoso que el viajero pueda sobrevivir desprovisto de su travesía progresista.

2. Deseos históricos: la recepción de Hegel en Francia

«El deseo se encuentra en la base de la Autoconciencia, es decir, de una existencia verdaderamente humana (y por consiguiente —en definitiva— de la existencia filosófica)».

Alexandre Kojève,
La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.

En el año 1931, Alexandre Koyré informaba en la *Revue d'Histoire de la Philosophie*[1] que, aun en ese entonces, en Francia no había prácticamente trabajos sobre Hegel. Con excepción de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de Jean Wahl, publicado en 1929, no se habían escrito en el país comentarios significativos sobre la obra del filósofo alemán, que pudieran reclamar para sí alguna popularidad entre los intelectuales franceses.[2] Hacia 1946, sin embargo, la situación de los estudios he-

[1] Véase Alexandre Koyré, «Rapports sur l'état des études hégéliennes en France».

[2] Los primeros escritos teológicos de Hegel fueron editados y publicados por Henri Niel, en alemán, en 1907, con el título *Theologische Jugendschriften.* Wahl señala que esta edición, así como las historias sobre la evolución de Hegel debidas a Rosenkranz (1844), Haym (1857) y Dilthey (1905), fueron fundamentales para su propia investigación del elemento trágico en la obra de Hegel, desde los primeros escritos religiosos hasta la *Fenomenología.* Cita muy pocos textos franceses en su trabajo, con excepción de *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, de Léon Brunschvicg (París, 1927). Antes de la publicación de las clases de Kojève (1933-1939) y de *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, de Hyppolite, ambas en 1947, sólo se destaca *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, de Henri Niel, como investigación significativa en francés. La publicación de la traducción al francés de la *Fenomenología* llevada a cabo por Hyppolite, entre 1939 y 1941, dio lugar a una importante cantidad de artículos críticos

gelianos en Francia había cambiado de manera considerable: ese año, Merleau-Ponty habría de asegurar, en el prefacio a su *Fenomenología de la percepción*, que «todas las grandes ideas filosóficas del siglo pasado —las filosofías de Marx y Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis— tuvieron sus comienzos en Hegel».[3] Si bien hay razones para cuestionar la desmesurada valoración de Merleau-Ponty con respecto a la influencia de Hegel, sería más interesante indagar el clima intelectual que hizo posible tal desmesura. De hecho, el fuerte interés que despertó Hegel en la Francia de las décadas de 1930 y 1940 se vinculó con necesidades intelectuales y políticas compartidas por muchos y que permanecían silenciadas desde largo tiempo atrás. En *La fuerza de las cosas*, Simone de Beauvoir recuerda que empezó a prestar atención a Hegel en 1945, a instancias de Hyppolite: «habíamos descubierto la realidad y el peso de la historia; ahora nos preguntábamos por su significado».[4] Hacia 1961, en un epílogo a una reimpresión de su reseña de los estudios hegelianos en Francia, de 1931, Koyré comentaba que la presencia de Hegel en la vida académica la «había cambiado a tal punto que era imposible reconocerla».[5]

Si mi investigación se inscribiera en el campo de la sociología del conocimiento, entonces cabría preguntar cuáles fueron, durante la guerra mundial, las condiciones históricas prevalecientes en Europa que provocaron el entusiasta giro del interés hacia Hegel.[6] Mi indagación, sin embargo, tiene que ver con la significación del tema del deseo tomado de la *Fenomenología del espíritu*: ¿qué visión de la subjetividad y de la historia les proporcionó a los escritores de este período el concepto hegeliano de deseo? En el caso de Kojève, Hegel suministró un contexto para la indagación de determinadas cuestiones filosóficas relevantes para esa época: el problema de la acción humana, la creación de sentido, las condiciones sociales necesarias para la constitución de subjetividades responsables desde el punto de vista histórico. La concepción delineada en la *Fenomenología* con respecto a una subjetividad activa y creadora, un sujeto itinerante que se ve potenciado por el trabajo de la negación, ofició de fuente de esperanza en un período de crisis política y personal. Hegel ofrecía un modo de discernir la presencia de la razón en lo negativo, esto es, de extraer el potencial transformador de cada experiencia de fracaso. La destrucción de instituciones y modos de vida, la aniquilación y el sacrificio masivo de vidas humanas, revelaron la contingencia del existir en términos brutales e incontestables. En consecuencia, es posible interpretar el giro hacia Hegel como un esfuerzo orientado a extirpar la ambigüedad de la experiencia de la negación.

Aun cuando el principio ontológico de la negación se conocía en esa época como un principio de destrucción, la *Fenomenología* proporcionaba una manera de entender la negación también como un principio creativo. Lo negativo era, asimismo, libertad humana, deseo humano, la posibilidad de volver a crear; la nada a la cual había quedado relegada la vida humana se volvía así, al mismo tiempo, la posibilidad de su renovación. Lo no existente era, a la vez, el reino total de la posibilidad. Lo negativo se mostraba, en términos hegelianos, no sólo como muerte, sino también como una posibilidad sostenida de *devenir*. En cuanto ser que también incorpora la negatividad, el ser humano era también capaz de soportar lo negativo, justamente, porque podía asimilar la negación y reexpresarla como acción libre.

escritos en francés en diversas publicaciones filosóficas y del mundo intelectual.

Hyppolite ofrece un relato del surgimiento de Hegel en la vida intelectual francesa, en la época de la guerra y en los años que siguieron a su finalización, en las págs. 230-41 de su *Figures de la pensée philosophique.* El autor atribuye al interés que despertó Bergson, en la década de 1920, la introducción de temas como la vida y la historia en el ámbito intelectual de Francia, lo cual generó, en última instancia, las condiciones para que fuera posible un tratamiento a conciencia de la obra de Hegel. En «L'Actualité de Hegel», Mikel Dufrenne asimila, además, la noción hegeliana del devenir a la noción de *durée* de Bergson. Mark Poster es, entre los más importantes historiadores de las ideas de este período, el único que considera que el giro hacia Hegel fue una reacción en contra de Bergson.

[3] Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, págs. 109-10.

[4] Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, pág. 34.

[5] Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París: Armand Colin, 1961, pág. 34.

[6] Véase Descombes, *Modern French Philosophy*, pág. 14.

Kojève: deseo y agencia histórica

Las conferencias que dicta Kojève sobre Hegel son, al mismo tiempo, comentarios y obras originales de filosofía. Su apropiación del tema del deseo es, en consecuencia, tanto una elucidación del concepto de Hegel como una teoría en sí, independiente de este último. Tomando al pie de la letra lo que Hegel señala respecto de que el objeto del análisis filosófico está constituido en parte por el propio análisis, Kojève no analiza a Hegel como a una figura histórica con una existencia por completo independiente, sino más bien como a un compañero en un encuentro hermenéutico en el que ambas partes resultan transformadas respecto de sus posiciones originales. El texto hegeliano no es un sistema totalmente independiente de significados al cual ha de ser fiel el comentario de Kojève: el texto hegeliano resulta transformado por las interpretaciones históricas particulares que experimenta; de hecho, los comentarios son extensiones del texto, *son* el texto en su vida moderna.

La apropiación particularmente moderna de la doctrina hegeliana del deseo efectuada por Kojève obliga a plantearse la pregunta respecto de qué parte de esa teoría se conserva en el siglo XX y qué parte se ha perdido. El aserto hegeliano de que el deseo supone y revela un lazo ontológico común entre el sujeto y su mundo requiere nuestra aceptación de un conjunto previo de relaciones ontológicas que estructuran y unifican subjetividades diversas, tanto entre sí como con el mundo al cual se enfrentan. Resulta difícil reconciliar este supuesto de armonías ontológicas que subsisten en y entre los mundos intersubjetivo y natural con las diferentes experiencias de *desunión* cuya superación parece ser imposible en el siglo XX. Kojève escribe desde una conciencia de la mortalidad humana que sugiere que la vida humana se encuentra en una situación ontológica peculiar y única, que la distingue del mundo natural, y que establece, además, las diferencias entre vidas individuales como relaciones negativas que no es posible superar por completo a través de una identidad colectiva. El rechazo del postulado hegeliano de una unidad ontológica que condiciona y resuelve todas las experiencias de diferencia entre individuos y entre individuos y el mundo exterior es la condición de la propia teoría original de Kojève. Al rechazar la premisa de la armonía ontológica, este conserva la libertad de extender la doctrina hegeliana de la negación. La experiencia del deseo pasa a ocupar un lugar fundamental en la lectura que Kojève hace de Hegel, precisamente, porque el deseo tematiza las diferencias entre sujetos independientes y entre los sujetos y sus mundos. En efecto, el deseo se convierte en un rasgo permanente y universal de toda vida humana, así como en la condición para la acción histórica. Para Kojève, la *Fenomenología* se vuelve la ocasión de una *antropología* de la experiencia histórica en que la transformación del deseo en acción, junto con la meta del reconocimiento universal hacia la cual está orientada la acción, devienen los rasgos más destacados de toda agencia histórica.

La lectura que Kojève hace de Hegel exhibe claras influencias de la reformulación de las concepciones hegelianas de acción y trabajo realizada por el joven Marx. Aunque inspirado en los manuscritos de 1844 que acababan de descubrirse, Kojève buscaba en Hegel una teoría de la acción, el trabajo y el progreso histórico más fundamental que la que había encontrado en Marx. Invirtiendo la tendencia marxista a considerar a Hegel de manera equivocada, Kojève sostuvo que el filósofo alemán proporcionaba una antropología de la vida histórica (*IH* 72-3), aislando los rasgos esenciales de la existencia humana que requieren la recreación continua de mundos sociales e históricos. Kojève sitúa el origen de la teoría de la lucha de clases de Marx en la sección del señor y el siervo de la *Fenomenología*, y si bien Marx consideraba la lucha de clases como la dinámica propia de la sociedad capitalista, Kojève generalizó su conclusión y afirmó que la lucha por el reconocimiento constituía el principio dinámico de todo progreso histórico. Las influencias marxianas en Kojève parecen limitarse exclusivamente al joven Marx: la teoría del trabajo como la actividad esencial de los seres humanos, la teoría de la alienación, la necesidad de transformar los mundos naturales e intersubjetivos a fin de dar cumplimiento a proyectos humanos esenciales. A diferencia del Marx de *El capital* o los *Grundrisse*, el joven Marx aceptaba una concepción antropológica del trabajo humano,

esto es, una concepción en la cual los rasgos universales e invariantes del trabajo se convierten en actividad humana esencial.

Kojève encontró las bases para una concepción antropológica de la acción y el trabajo humanos en el cuarto capítulo de la *Fenomenología*. De hecho, se podría sostener que para aquel la *Fenomenología* termina en el capítulo 4, puesto que es allí donde las estructuras del deseo, la acción, el reconocimiento y la reciprocidad se revelan como las condiciones universales de la vida histórica. Según Kojève, la *Fenomenología* alcanza el *telos* de la cultura occidental en la medida en que promueve el inicio de un entendimiento antropocéntrico de la vida histórica. La aseveración de Kojève de que todo el pensamiento poshegeliano habita un tiempo poshistórico da fe de este logro. En la medida en que Kojève y sus lectores viven en la poshistoria, no han de abrigar la esperanza de que la filosofía revele nuevas verdades referidas a la situación humana. El *telos* de la historia radicaba en revelar las estructuras que hacen posible la historia. Por lo tanto, para Kojève, la modernidad ya no debe ocuparse de desalojar el plan teleológico que es la astucia histórica de la razón: la modernidad se caracteriza por la acción histórica desplegada por los individuos, una acción que no está determinada, sino que se ejerce en libertad. El fin de la historia teleológica es el comienzo de la acción humana gobernada por un *telos* que se autodetermina. En este sentido, el fin de la historia es el comienzo de un universo genuinamente antropocéntrico. En palabras de Kojève, se trata de la revelación del «Hombre» o, en términos quizá más claros, de la subjetividad humana.

Kojève parece invertir el orden de importancia que la *Fenomenología* establece entre los deseos humanos y un orden metafísico más general. Para aquel, las categorías metafísicas de Hegel encuentran su expresión más consumada en la ontología humana: las categorías de Ser, Devenir y Negación se ven sintetizadas en la acción humana. La acción verdaderamente humana transforma (niega) aquello que es dado en bruto (Ser) en reflejo y atenuante del agente humano (Devenir). En un trabajo de 1941 sobre la importancia contemporánea de Hegel, Mikel Dufrenne escribió que, según el punto de vista kojeviano, «lo que es considerado ontológicamente como negatividad y metafísicamente como tiempo [es] considerado fenomenológicamente como acción humana».[7] Para Kojève, entonces, la perspectiva de la agencia humana expresaba de manera concreta el sistema hegeliano; de hecho, consideraba que sólo podía concebirse que la *Lógica* adquiría significado concreto en el contexto de la acción humana. En ese sentido, el capítulo 4 de la *Fenomenología* representa el momento fundamental del sistema hegeliano entero. Kojève llegó al extremo de asegurar que todas las especulaciones teológicas de Hegel debían ser comprendidas como una teoría de la acción humana (*IH* 258-9).

Con el objetivo de sostener la centralidad de la perspectiva humana en el sistema de Hegel, Kojève rechazó la interpretación panlogística de la concepción hegeliana de la naturaleza. En efecto, para salvaguardar la razón en cuanto propiedad exclusiva de los seres humanos, aquel se vio obligado a considerar que la doctrina hegeliana de la dialéctica de la naturaleza estaba errada o requería la presencia indispensable de una conciencia humana.[8] En la *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Kojève presenta al deseo como aquello que designa la diferencia ontológica entre seres humanos y seres puramente naturales. En particular, Kojève concibe la conciencia humana como algo más que una simple identidad, esto es, como la clase de ser que sólo deviene sí mismo mediante la *expresión*. En una reformulación del drama de la Explicación que se desenvuelve en la *Fenomenología*, sostiene que la conciencia humana es indistinguible de la conciencia animal hasta que declara su reflexividad en la forma de la autoexpresión.

En la visión kojeviana, antes de autoconstituirse a través de la expresión, la conciencia humana es como la conciencia animal: está *absorta* en los objetos que están fuera de ella; Kojève denomina «contemplación» a este ensimismamiento. El yo no aprende nada de sí en la contemplación, puesto que «el hombre que contempla queda absorto en lo que contempla; el "sujeto cognoscente" se pierde a sí mismo en el objeto que es conocido». A diferencia

[7] Dufrenne, «L'Actualité de Hegel», pág. 296.

[8] Véase Dufrenne, págs. 301-3, y Henri Niel, «L'Interprétation de Hegel», pág. 428.

de una contemplación que no puede proporcionar la experiencia de constitución o conocimiento de sí mismo, Kojève identifica al *deseo* como el único modo mediante el cual el sujeto humano puede expresarse y conocerse. El deseo distingue a los sujetos humanos como estructuras reflexivas: es la condición de la exteriorización y comprensión de sí mismo. El deseo es «el origen del "yo" revelado por la palabra»; el deseo impulsa al sujeto lingüístico a la autorreferencia: «el deseo constituye ese ser como un yo y lo revela como tal impulsándolo a decir: "yo"» (*IH* 3).

Al referirse al papel que desempeña la expresión de sí mismo en el deseo, Kojève parte de la noción hegeliana de que el deseo forma y manifiesta, al mismo tiempo, la subjetividad. Para Kojève, el deseo da origen a la formación de un claro sentido de agencia. A fin de obtener lo que desea, el individuo formula sus deseos en palabras o los expresa de alguna otra manera, puesto que la expresión es el medio instrumental con el cual apelamos a Otros. Empero, la expresión es, además, la forma en que *determinamos* nuestros deseos, no meramente en el sentido de «proporcionar expresión concreta a», sino en el de «imprimir dirección a». La relación entre un deseo y su expresión no es contingente, como lo sería si el deseo hubiera existido de manera concreta antes de ser expresado; el deseo es, en esencia, deseo-de-determinación: el deseo busca expresión concreta como parte de su satisfacción. Es más: para que un deseo pueda determinarse como deseo-de-algo concreto es necesaria la determinación del yo. En el enunciado «yo deseo x», el «yo» surge como por accidente: la subjetividad se crea y se descubre en la expresión concreta del deseo de manera no intencional.

Kojève argumenta que el deseo animal no se refleja a sí mismo en el deseo, mientras que, en el caso del deseo humano, satisfacción y autorreflejo se encuentran unidos de modo indisoluble. El deseo humano supone el deseo animal en la medida en que el segundo constituye la posibilidad orgánica del primero; el deseo animal es la condición necesaria pero insuficiente del deseo humano. Según Kojève, el significado del deseo humano no reside en la vida biológica, porque ese deseo no es tanto un dado orgánico como la negación o transformación de lo dado orgánicamente: es el vehículo mediante el cual la conciencia se

construye como ser no biológico, esto es, peculiarmente humano, a partir de su ser biológico. En oposición a la generalizada creencia de que el deseo es manifestación de una necesidad biológica, Kojève afirma que el deseo es la trascendencia de la biología concebida como conjunto de leyes naturales inamovibles.[9]

Para Kojève, la naturaleza es un conjunto de hechos dados de manera incontestable, gobernados por el principio de identidad simple, sin posibilidades dialécticas y, por lo tanto, en claro contraste con la vida de la conciencia. Así, el deseo es no-natural en la medida en que exhibe una estructura de reflexividad o negación interna de la cual los fenómenos naturales carecen. El sujeto se crea en la experiencia del deseo y, en ese sentido, su yo es no-natural. No se trata de un sujeto que antecede a sus deseos y encuentra reflejado en ellos un yo constituido, sino, por el contrario, de un sujeto que se define a través de lo que desea. Al desear cierta clase de objeto, el sujeto se postula, sin ser consciente de ello, como cierta clase de ser. En otras palabras, el sujeto de Kojève consiste en una estructura en esencia intencional: el sujeto *es* su deseo de un objeto o de Otro; la identidad del sujeto ha de encontrarse en la intencionalidad de su deseo.

La meta genuina del deseo es, en Kojève, la transformación de lo dado naturalmente en reflejo de la conciencia humana, puesto que el deseo sólo puede manifestarse como la potencia transformadora que es tomando aquel proceso de transformación como su objeto. En la visión kojeviana, «el deseo es función de su alimento» (*IH* 4), de modo tal que si un sujeto se conformara con desear sólo objetos naturales, el suyo sería un deseo puramente natu-

[9] Para una reflexión sobre la visión kojeviana de naturaleza, véase Dufrenne, «L'Actualité de Hegel». El punto de vista de Kojève resulta problemático no sólo en el contexto de la visión hegeliana, aparentemente más compleja, sino también a la luz de las concepciones científicas contemporáneas sobre la naturaleza. Es evidente que Kojève escribe en el marco de la tradición filosófica que concibe la existencia natural como estática y no dialéctica; no tiene en cuenta la posibilidad de que la naturaleza sea un sistema en evolución, ni tampoco considera las clases de «razones» que explican la existencia de esquemas evolutivos en aquella. En su pertinaz presentación de la naturaleza como inanimada e ininteligible, parece descartar la posibilidad de una concepción dinámica de ella.

ral. Ese sujeto no pondría de manifiesto la «trascendencia» implícita en el deseo humano: «El yo creado por la satisfacción activa de tal Deseo tendría la misma naturaleza que las cosas hacia las cuales está dirigido ese Deseo: sería un yo "cosificado", un mero yo viviente, un yo animal» (*IH* 5).

Kojève pone de relieve la transición de «La verdad de la certeza de sí mismo» a «Señorío y servidumbre» por cuanto esa transición denota el desplazamiento de las metas intencionales del deseo de los objetos a los Otros. A partir de la tesis hegeliana según la cual el deseo se encuentra condicionado por su objeto, Kojève considera la transición entre estos capítulos como indicación del proceso de refinamiento que lleva al deseo a transformarse en una capacidad «trascendente» o no-natural. Argumentando que el deseo adopta formas específicas según la clase de objeto que enfrenta y procura obtener, Kojève rechaza la sugerencia de que una lógica inexorable exija la transformación del deseo en una síntesis satisfactoria del yo y el mundo. En el deseo no hay nada intrínseco, ninguna teleología interna, que por sí misma crearía la antropogénesis del mundo que Hegel concibe como la satisfacción definitiva del deseo. El deseo depende de la disponibilidad de una comunidad histórica verdadera para expresar su potencial transformador. Por lo tanto, la satisfacción del deseo no queda garantizada en virtud de la necesidad ontológica, sino que se halla vinculada con el contexto y depende de una situación histórica que posibilite la expresión del potencial transformador del deseo.

En la visión de Kojève, el deseo se vuelve genuinamente humano y plenamente transformador cuando se dirige a un objeto no-natural, a saber, otra conciencia humana. Es sólo en el contexto de otra conciencia, de un ser para el cual la reflexividad o la negación interna sean constitutivas, que se da la posibilidad de que la conciencia inicial manifieste su propia negatividad, es decir, su trascendencia de la vida natural: «El Deseo que se dirige a otro Deseo, tomado como Deseo, creará, en virtud de la acción de negación y asimilación que lo satisface, un yo esencialmente diferente del "yo" animal» (*IH* 5).

El acto de intercambio recíproco que constituye las dos subjetividades en su trascendencia es el reconocimiento. La conciencia inicial no se contempla reflejada en el Otro: la actividad del deseo reemplaza la pasividad de la contemplación. Kojève explica el movimiento del deseo que busca reconocimiento como una acción negativa: «ese "yo" (. . .) será "negatividad-negadora"» y «puesto que el Deseo se realiza como acción negadora de lo dado, el ser mismo de ese yo será acción» (*IH* 5). El reconocimiento de una conciencia por la otra tiene lugar en el marco de una orientación compartida hacia el mundo material; el contexto del trabajo (la negación del mundo natural) origina el proceso de reconocimiento (la negación de lo natural del Otro). El trabajo que revela al ser humano en cuanto ser que trasciende lo natural y que da lugar al reconocimiento de Otros se denomina *acción histórica*. Como transformación eficaz de lo dado biológica o naturalmente, la acción histórica es el modo en que el mundo de la sustancia se rehace como el mundo del sujeto. Al confrontar el mundo natural, el agente histórico lo hace suyo, lo marca con la rúbrica de la conciencia y lo expone a la vista del mundo social. Este proceso se observa con claridad en la creación de un trabajo material, en la expresión lingüística de una realidad, en el inicio del diálogo con otros seres humanos: la acción histórica es posible por igual en las esferas de la interacción y la producción.

El antropocentrismo de Kojève lo conduce a concebir el deseo como actividad de negación que funda toda vida histórica. No es posible superar el deseo por la precisa razón de que la subjetividad humana es la fundación permanente de la vida histórica; la acción no denota una realidad anterior y más abarcadora como su fundamento: la acción *es* el fundamento de la historia, el acto constitutivo por el cual la historia surge como naturaleza transformada. Así, el deseo es una clase de negación que no se resuelve en una concepción del ser más inclusiva; el deseo señala una diferencia ontológica entre la conciencia y su mundo que, para Kojève, *no puede* ser superada.

La formulación del deseo propuesta por Kojève como actividad permanente de negación hace posible una concepción moderna del deseo liberada de las aserciones teleológicas implícitas en la visión presentada por Hegel en su *Fenomenología*. Kojève concibe el deseo como una «nada revelada» (*IH* 5), una intencionalidad negativa o nega-

dora carente de estructura teleológica preestablecida. Las diversas rutas del deseo se ven condicionadas por el mundo social al que se enfrenta el deseo, pero las rutas específicas que este ha de seguir no se encuentran en modo alguno dispuestas de antemano. Por lo tanto, para Kojève, el deseo humano indica un conjunto de opciones. La disolución de la ontología armoniosa de Hegel, ese esquema por el cual la negación es superada una y otra vez por una versión del ser más abarcadora, hace posible formular el deseo como una expresión de libertad.

El hecho de postular la negación como rasgo permanente de la vida histórica resulta fundamental para afirmar que la subjetividad constituye el deseo y es constituida por este. Para Kojève, el deseo no descubre —como lo hace, en cambio, para Hegel— los atributos preexistentes que comparte con el mundo a través de la afirmación de sí en cuanto medio sensible. En la visión de Kojève, el aspecto sensible de la identidad humana es lo que precisamente exige trascendencia, lo que el deseo busca negar. Recordando el proyecto de abstracción del señor, Kojève presenta al deseo como un proyecto idealizante, que procura determinar una agencia humana que trasciende la vida natural. De este modo, la formulación kojeviana del deseo reconoce la imposibilidad de superar la subjetividad; el proyecto definitivo del deseo no es tanto una asimilación dialéctica de la subjetividad al mundo y del mundo a la subjetividad, sino una acción unilateral sobre el mundo en la cual la conciencia se instaura como generadora de la realidad histórica.

Para Hegel, el deseo es una actividad de negación que diferencia y une, al mismo tiempo, a la conciencia y su mundo, mientras que para Kojève es una actividad de negación a través de la cual la conciencia se relaciona exteriormente, pero de manera eficaz, con el mundo. En lugar de *revelar* las dimensiones mutuamente constitutivas del sujeto y la sustancia como *supuestos* ontológicos de su encuentro, Kojève afirma que la conciencia *crea* su relación con el mundo a través de su acción transformadora.

Es indudable que Kojève cuestiona la existencia de un «lugar» dado para el sujeto humano, y en una vena existencial sostiene que, sea cual fuere el lugar, se trata de un lugar *creado* por ese sujeto. No obstante, al concebir el deseo como no-natural, como trascendencia de lo puramente sensible, este «lugar» perdura como una abstracción metafísica, más que como una situación existencial concreta; así, la postura de Kojève aparece privada de una interpretación *corporeizada* del deseo. Su sujeto se convierte en un creador abstracto, el paradigma del pensador filosófico; la negación no es tanto una búsqueda corporeizada como un esfuerzo por convertirse en pura libertad. Es más, el rechazo de Kojève en cuanto al vínculo postulado por Hegel entre lo sensible de la autoconciencia y lo sensible del mundo implica una disyunción radical entre la conciencia humana y el mundo natural, que priva a la realidad humana de una expresión natural o sensible. La distinción que traza Kojève entre lo sensible y lo «verdaderamente humano» lo sitúa en una postura idealista que recrea la paradoja de la determinabilidad y la libertad que Hegel pareció superar en la *Fenomenología*. Me ocuparé, en primer lugar, de los aspectos problemáticos de esta postura, a fin de esclarecer la relación que se plantea aquí entre lo sensible y el deseo, y de explicitar las bases de la concepción kojeviana del deseo como manifestación de la existencia humana en su temporalidad y libertad.

En su lectura de la sección «Señorío y servidumbre», Kojève pone de manifiesto sus diferencias con Hegel en relación con el problema de lo sensible. En el texto de Hegel, el siervo descubre que no es una criatura semejante a una cosa, sino un ser viviente dinámico capaz de negar. Él se experimenta como un actor corporeizado que también ansía la vida. Si bien se enfrenta a su libertad respecto de los límites naturales a través de la actividad negadora de su trabajo, redescubre el aspecto «natural» de su existencia como un *medio* de autorreflejo. El cuerpo que una vez significó su esclavitud aparece ahora como la condición esencial y el instrumento de su libertad. En este sentido, el siervo prefigura la síntesis de determinabilidad y libertad que luego llegará a representar el *Geist*. En los términos más amplios del texto, la sustancia se reformula como sujeto por medio de la reconciliación de la vida determinada y la libertad absoluta.

La lectura kojeviana de esta sección se detiene antes de que se haya introducido la reconciliación de la vida determinada y la libertad en el concepto del *Geist*, y no reco-

noce el cuerpo del siervo como medio de expresión. Por el contrario, Kojève argumenta que la lección que imparte esta sección consiste en que la acción negadora constituye una trascendencia de lo natural y determinado. La paradoja de la conciencia y el cuerpo queda planteada como paradoja dinámica y constitutiva. El destino de la realidad humana es «no ser lo que es (en cuanto ser estático y dado, en cuanto ser natural, en cuanto "carácter innato") y ser (esto es, devenir) lo que no es» (*IH* 5). En esta formulación, prefigurando la visión sartreana de la unidad paradójica del en-sí y el para-sí, Kojève pone de relieve su concepción de la conciencia no como aquello que se une a la naturaleza, sino como aquello que la *trasciende*. El proyecto de la subjetividad consiste en superar toda positividad que incluya la «naturaleza interna» o los rasgos en apariencia fijos de la conciencia misma: «en su propio devenir, ese yo es devenir intencional, evolución deliberada, progreso consciente y voluntario; es el acto de trascender lo dado que le es dado y que es él mismo» (*IH* 5).

La visión normativa de Kojève en cuanto a que el deseo debe manifestarse como una profunda experiencia de «progreso consciente y voluntario» implica que cualquier aseveración acerca de la existencia de impulsos innatos o teleologías naturales de la afectividad humana ha de considerarse errónea. En la medida en que incluso lo dado de la propia vida biológica del agente debe transformarse en una creación de la voluntad, Kojève está proponiendo considerar al deseo como un instrumento de libertad. Por lo tanto, reificar el deseo y concebirlo como fenómeno natural implica restringirlo arbitrariamente a determinados fines, y elevar esos fines, sin justificación alguna, a la condición de naturales o necesarios. Como expresión de libertad, el deseo deviene una suerte de elección.

La manera en que Kojève concibe la situación paradójica de los seres humanos en lo que respecta a su ontología —no ser lo que es (naturaleza) y ser lo que no es (conciencia o negación)— tiene la consecuencia necesaria de proyectar a los seres humanos en el tiempo. El «yo» humano es un continuo superarse a sí mismo, una anticipación del ser que todavía no es, así como una anticipación de la nada que ha de surgir de lo que resulte ser en cualquier momento dado: «el ser mismo de ese yo será devenir, y la forma universal de ese ser no será espacio sino tiempo» (*IH* 5). El deseo es una nada temporalizada en esencia: se trata de una «nada revelada» o un «vacío irreal» que intenta realizarse y en ese intentar crea un futuro temporal. En la visión de Kojève, la experiencia del tiempo está condicionada por los diversos proyectos instituidos por agentes humanos; el tiempo, como la noción heideggeriana de temporalidad, es función de la orientación humana a través de la cual se experimenta. Al decir «tiempo», Kojève se refiere a *tiempo vivido*, la experiencia del tiempo condicionada por la manera en que los agentes crean una experiencia específica de futuro, presente y pasado a través de sus esperanzas, temores y recuerdos. La experiencia del deseo, en particular, da origen a la futuridad: «el movimiento generado por el Futuro es el movimiento que surge del deseo» (*IH* 134).

En consonancia con su rechazo del «ser natural» por su falta de relevancia respecto de la conciencia humana, Kojève abandona el tiempo natural por una temporalidad humana estructurada, en esencia, por el deseo y su satisfacción anticipada. El deseo insatisfecho es una ausencia que circunscribe la clase de presencia por la cual tal deseo podría renunciar a su ser ausencia. En la medida en que afirma su existencia como un vacío determinado, esto es, vacío *de* un objeto o un Otro específico, es en sí una especie de presencia: es «la presencia de una ausencia de realidad» (*IH* 134); en efecto, esta ausencia «sabe» qué falta. Es el conocimiento tácito de la *anticipación*. La anticipación de la satisfacción da origen a la experiencia concreta de futuridad. De este modo, el deseo revela la temporalidad esencial de los seres humanos.

La teoría kojeviana de la experiencia vivida del tiempo sugiere una alternativa existencial al enfoque de la temporalidad expuesto en la *Fenomenología*. En páginas anteriores sugerí que la *Fenomenología* recurre a una temporalidad ficticia a fin de mostrar el desarrollo de las apariencias hasta alcanzar el Concepto que las abarca. El hecho de que determinadas figuras de la conciencia «aparezcan» en una coyuntura particular de ese desarrollo no significa que empiecen a existir: antes bien, su opacidad también ha de ser considerada un momento esencial de su ser. En efecto, es sólo desde la perspectiva humana que

las apariencias llegan a ser o dejan de ser; en última instancia, se revela que cada momento de negación se encuentra contenido en una unidad que estuvo allí, de manera implícita, en todo momento. La progresión de la *Fenomenología* consiste en el desarrollo gradual del punto de vista del sujeto que viaja hasta alcanzar el punto de vista de lo absoluto global.

Kojève parece rechazar la posibilidad de un punto de vista absoluto, al circunscribir su presentación del deseo y la acción histórica a los confines de la experiencia vivida por un sujeto finito; de hecho, Kojève impide que nuestro sujeto viajero amplíe la circunferencia de su realidad metafísica. Sin embargo, nuestro autor no considera que su obra constituya una refutación ni tampoco, siquiera, una revisión de la de Hegel: según él, su posición representa con fidelidad la postura hegeliana. No es mi intención entrar aquí en un debate acerca de si la interpretación de Kojève es correcta; baste con decir que este afirma la primacía ontológica de la individualidad por sobre la colectividad, además de sostener que, a pesar de la aparición de Cristo en el final, la *Fenomenología* es un tratado de ateísmo.[10] En cualquier caso, ya sea que Kojève reescriba a Hegel o se limite a poner de relieve una posible lectura de su texto, lo cierto es que el autor postula la perspectiva de la experiencia vivida como el contexto necesario para el análisis del deseo y la temporalidad. Para Kojève, la acción humana es la encarnación más elevada de lo Absoluto, de modo que la experiencia del tiempo vivido queda reivindicada por encima de la temporalidad ficticia del desarrollo de la *Fenomenología*. En esta última visión, la temporalidad vivida sólo podría considerarse una mera apariencia dentro del marco general de la unidad ontológica postulada por Hegel: la experiencia temporal del deseo desplazándose más allá de sí mismo hacia un objeto (y abriendo de esa manera un tiempo futuro para sí) resulta una perspectiva esencialmente engañosa. El movimiento del deseo se revela como un movimiento interno que forma parte de la danza del sujeto y la sustancia en la que todo queda incluido, «una bacanal» (¶ 13) sin duda alguna, aun cuando en ella todo movimiento retorna a su sitio original.

La visión de Kojève implica que la temporalidad sólo adquiere significado a través de los actos concretos mediante los cuales es generada. Al anticipar un futuro que es no-todavía, el agente que desea no llega a descubrir que el no-todavía siempre ha sido: el deseo *crea* el no-todavía mediante la orientación hacia un objeto ausente. El deseo, en Kojève, ya no revela una estructura preexistente de progresión temporal dentro de una unidad general, sino que instituye la temporalidad *ex nihilo*. El carácter extático del deseo no se resuelve, entonces, en una forma más abarcadora de relacionalidad consigo mismo: el deseo permanece fuera de sí. El deseo en forma de anticipación (la negación del presente, el deseo de lo no-todavía) revela el «lugar» ambiguo de la subjetividad, que no está ni aquí ni allá, sino que abarca a los dos; la anticipación pone de manifiesto la subjetividad como un ser proyectado en el tiempo y como un ser que proyecta tiempo. En su ensayo «Nota sobre la eternidad, el tiempo y el concepto», Kojève subraya que la temporalidad adquiere su significado en la experiencia subjetiva: «hemos visto que la presencia del Tiempo en el Mundo real se denomina Deseo» (*IH* 137).

En ese mismo artículo, Kojève se refiere al comentario vertido por Hegel, en sus conferencias de Jena, respecto de que «*Geist ist Zeit*»,[11] formulación que se reitera en el prólogo a la *Fenomenología*: «*die Zeit ist der daseiende Begriff selbst*» (¶ 46). Este «tiempo en el mundo real» es la experiencia de las posibilidades proyectadas implícitas en el deseo que distingue al deseo *humano*. El tiempo surge a través de los «proyectos» humanos que manifiestan la función idealizante del deseo:

[10] Para un análisis de la interpretación ateísta que Kojève ofrece de Hegel y una defensa del teísmo hegeliano, véase Niel, «L'Interprétation de Hegel». En su *Introduction to the Reading of Hegel*, Kojève insta a superar la sociedad cristiana y parece suscribir la visión marxista convencional de la religión como mistificación. Véase también Kojève, «Hegel, Marx et le christianisme», pág. 340. En «Note sur la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* et le thème: l'Absolu est sujet», en *Figures, 1*, Hyppolite rechaza la idea de que Hegel sea ateo —tal como lo hacen Niel y Wahl—, asegurando que en el sistema hegeliano el significado de Dios resulta transformado de modo tal que no es vulnerable a las críticas de la concepción marxista convencional.

[11] Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, pág. 4.

«El Tiempo (es decir, el Tiempo histórico, con el ritmo: Futuro-Pasado-Presente) *es* el Hombre en su realidad empírica —esto es, espacial— integral: El Tiempo es la Historia del Hombre en el Mundo. Y, en efecto, sin Hombre no habría Tiempo en el Mundo (. . .). Sin duda, también el animal tiene deseos y actúa en función de esos deseos, negando lo real: come y bebe, igual que el hombre. Pero los deseos del animal son naturales; están dirigidos hacia lo que *es* y, por ende, se encuentran *determinados* por lo que es; la acción negadora que se lleva a cabo en función de *estos* deseos, por lo tanto, no puede negar *esencialmente*, no puede cambiar la *esencia* de lo que es. El ser permanece idéntico a sí mismo, y por ende se trata del *Espacio*, no del Tiempo (. . .). El hombre, en cambio, transforma el Mundo esencialmente mediante la acción negadora de sus (luchas) y su Trabajo. Acción que surge del Deseo humano *no*-natural hacia otro Deseo, es decir, hacia algo que en realidad no existe en el mundo natural» (*IH* 138).

El deseo de otro individuo funciona como la condición para la experiencia de la futuridad; de ese modo, para Kojève, reconocimiento recíproco y temporalidad se encuentran esencialmente vinculados. Reconocer a otro significa relacionarse con las *posibilidades* del otro, lo cual implica un sentido de futuridad, por cuanto supone la concepción de lo que el Otro puede devenir. Cuando nos relacionamos con otros como seres naturales, en cambio, afirmamos una relación exclusivamente presente con ellos; al reconocerlos como conciencias, es decir, negatividades, seres que no son todavía lo que son, nos relacionamos con esos Otros como verdaderos seres humanos: «el deseo (. . .) está dirigido hacia una entidad que no existe ni ha existido en el Mundo natural real. Es sólo entonces cuando podemos decir que el Futuro ha generado el movimiento, puesto que el Futuro es precisamente lo que no existe (todavía) ni ha existido (ya)» (*IH* 134).

El Otro se distingue de los seres naturales en la medida en que es capaz de futuridad y es, por lo tanto, un ser no actual en términos del presente. Sin embargo, el Otro nace en cuanto ser social en la medida en que es reconocido; tal reconocimiento llega tras la ejecución de actos transformadores. Si el deseo logra este ser de segundo orden a través del reconocimiento, la pura futuridad que era el deseo resulta transformada en «Historia» o, lo que es equivalente, en «actos humanos llevados a cabo con miras al Reconocimiento social» (*IH* 135).

La transformación del deseo en identidad social constituye la estructura del acto por el cual la historia surge de la naturaleza. Definido como un «agujero» en la existencia o, en ocasiones, como «la ausencia del Ser» (*IH* 135), el deseo se concibe como una intencionalidad negadora que busca alcanzar realidad social a través del reconocimiento recíproco. Sin reconocimiento, el deseo carece de ser positivo; con reconocimiento, logra un ser que es segunda naturaleza: la creación de una comunidad de deseos que se reconocen recíprocamente. Sin el mundo de los Otros, el deseo y la agencia personal introducida por él no tendrían realidad: «sólo al hablar de una realidad humana "reconocida" es posible usar el término "humano" para declarar una verdad en el sentido estricto y pleno del término, puesto que sólo en ese caso es posible revelar una realidad a través del habla» (*IH* 9).

Kojève define la historia en términos normativos: no se trata de un mero conjunto de sucesos, sino, más bien, de un conjunto de *proyectos* que transforman el ser dado y natural en construcciones sociales. La historia es un conjunto de *actos* en los cuales se realiza una idea o posibilidad, se crea algo de la nada, ocurre la antropogénesis. En una formulación que rompe con el monismo del Concepto de Hegel, que anticipa la concepción sartreana de la negación como creación pura, Kojève sostiene que

«la base profunda de la antropología hegeliana está constituida por esta idea de que el Hombre no es un Ser que *es* una identidad eterna consigo mismo en el Espacio, sino una Nada que se *nihiliza* como Tiempo en un Ser espacial, a través de la negación o transformación de lo dado, partiendo de una idea o ideal que todavía *no existe*, que sigue siendo nada aún (un "proyecto"), a través de una negación que es denominada la *Acción* (*Tat*) de la Lucha y el Trabajo (*Kampf und Arbeit*)» (*IH* 48).

En la lectura kojeviana de la *Fenomenología*, el sujeto viajero alcanza su figura más compleja como agente his-

tórico. Es más, esta agencia histórica presenta rasgos marcadamente ahistóricos, a saber: su implacable «nada», la estructura de su acción, el ideal del reconocimiento. El hecho de que en la relectura efectuada por Kojève del texto hegeliano surjan tanto una *antropología* como un ideal normativo de *antropogénesis* sugiere que los viajes del sujeto han llegado, en efecto, a su fin. En su calidad de agente poshistórico cuya formación histórica ha concluido, el sujeto de Kojève ya no requiere un relato dialéctico para poner de manifiesto su propia historicidad. La historia narrativa ya ha finalizado y el sujeto que surge de esa historia lleva a cabo una antropogénesis, una reproducción de la sustancia como sujeto, desde el punto de vista del siervo que nace a la identidad colectiva, esto es, desde el punto de vista del final del capítulo 4. Como sujeto cuya historia de progreso ha concluido, el agente histórico de Kojève no se expresa mediante una narración omnisciente, sino en las palabras de la primera persona del singular. Sus palabras devienen sus actos, la creación lingüística del sujeto mismo, una creación *ex nihilo.*

Es evidente que la necesidad de la estrategia narrativa de la *Fenomenología* surge de la doctrina de las relaciones internas, esa red de relaciones constitutivas que siempre permanece parcialmente oculta y que exige una presentación temporalizada a fin de que sea posible captarla en su integridad. Kojève, por su parte, no necesita un relato metafísico, porque el «devenir» de su viajero se genera a sí mismo. De hecho, el viajero ha puesto fin a sus viajes, se ha establecido en los alrededores del exilio ontológico y le ha mostrado a Hegel, por así decirlo, que en ese suelo, al contrario de lo que se argumenta en la *Fenomenología*, puede surgir una subjetividad eficaz. El sujeto de Kojève carece de la ironía del viajero eternamente miope de Hegel; ya no es objeto de las burlas provenientes del dominio metafísico que siempre parecía exceder su entendimiento. Por el contrario, el sujeto de Kojève no es tanto cómico sino heroico: ejemplifica la eficacia de la acción transformadora y reafirma la autonomía en cuanto verdadero logro, ya no como un momento cómico de autovaloración exagerada. Por ello, cuando el agente histórico de Kojève habla, la nada de su yo queda expresada e instalada en el ser del enunciado audible; así,

su propio deseo le da origen a él mismo. El sujeto es «no lo que es» sólo en la medida en que el silencio generador permanece oculto y debe renovarse una y otra vez, pero esta no-coincidencia interna del sujeto es eficazmente vital y nunca cómica. Ello se debe a que este se sabe como esta no-coincidencia y no se deja engañar por una visión limitada de su propia identidad. Se trata de un sujeto alarmantemente intacto, serio, que ya no desplaza al Absoluto, sino que ahora lo reclama como su propio yo.

Kojève, sin duda, le atribuye libertad a su agente histórico de maneras que Hegel habría desechado por considerarlas erradas desde el punto de vista metafísico. Para Kojève, el deseo es una negación activa que no se resuelve en una concepción más abarcadora de la realidad, sino que es un proyecto libre en busca de reconocimiento y, en consecuencia, de realidad histórica. A primera vista, esta concepción del agente que desea como «progreso voluntario» podría parecer paradójica a la luz de lo que afirma también Kojève en cuanto a que «todo Deseo humano (. . .) es al final una función del deseo de reconocimiento» (*IH* 7). A pesar de ser voluntario, el deseo humano pone de manifiesto una elección que, en última instancia, obtiene su significado tomándolo de un dominio limitado de convenciones de reconocimiento vigentes. En otras palabras, en el deseo, la elección se manifiesta a través de la clase de reconocimiento que se busca, pero queda fuera de los límites de lo posible la opción de no recibir reconocimiento alguno.

Si bien Hegel cierra el prólogo a la *Fenomenología* con la advertencia de que «el individuo, como ya de suyo lo implica y exige la propia naturaleza de la ciencia, debe olvidarse tanto más de sí mismo» (¶ 72), Kojève sostiene que el reconocimiento social siempre está dirigido al valor del individuo. De hecho, en su opinión, la clase de acción que satisface el deseo humano es aquella en que uno resulta «reconocido en (su) valor humano, en (su) realidad como individuo humano». Según Kojève, todo valor humano es valor individual, y «todo Deseo es deseo de valor» (*IH* 6).

El reconocimiento no tiene el efecto de que el individuo quede asimilado a una comunidad que lo abarque; en la tradición del liberalismo clásico, Kojève concibe el reconocimiento como un proceso en el cual los individuos for-

man comunidades, pero esas comunidades no facilitan la trascendencia de las individualidades, sino su desarrollo. Para Kojève, la dificultad de alcanzar el estado de reconocimiento recíproco aparece ejemplificada en la lucha histórica. Cada agente individual desea que el resto de los individuos de su comunidad reconozcan su valor; en la medida en que algunos individuos no reconozcan a un Otro, lo verán como un ser natural o similar a una cosa y lo excluirán de la comunidad humana. La dominación surge como un esfuerzo contradictorio orientado a obtener reconocimiento en este contexto. Kojève sostiene que el deseo de dominación deriva del deseo de reconocimiento universal, pero las estrategias adoptadas por el opresor —el señor— aseguran el fracaso del proyecto. El señor puede intentar imponer su voluntad individual a los siervos que dependen de él, pero tal imposición nunca obtendrá el reconocimiento que él exige: el señor no valora a aquellos por quienes espera ser reconocido, de modo que jamás recibirá como reconocimiento humano el reconocimiento que le brinden.

Según Kojève, la satisfacción del deseo —que es, al mismo tiempo, el desarrollo de la individualidad— requiere la universalización del reconocimiento recíproco, esto es, un igualitarismo del valor social instituido de manera universal. La lucha por el reconocimiento, que ha generado conflictos de intereses a lo largo de la historia, sólo podrá superarse en forma total merced al nacimiento de una democracia radical. A la inversa, esta clase de igualitarismo implicaría el reconocimiento absoluto de los valores individuales, la satisfacción e integración social de los deseos:

«Los hombres sólo pueden estar "satisfechos" de verdad, la Historia puede terminar, sólo en y a través de la creación de una sociedad, un Estado, donde el valor estrictamente particular, personal, individual de cada uno se reconozca como tal; y donde el valor universal del Estado sea reconocido y comprendido por (. . .) todos los individuos» (*IH* 58).

Si bien Kojève afirma que lo que él explica en su análisis es la esencia del sistema hegeliano, parece claro, en efecto, que su indagación se limita a ciertos temas centrales de la *Fenomenología*, pero también que la elaboración de esos temas es peculiarmente moderna. Kojève acepta, sin lugar a dudas, la concepción liberal moderna del deseo individual como fundación del mundo social y político. Aun cuando numerosos estudiosos de Hegel consideran que el deseo individual deviene trascendido en y a través del concepto de *Geist*, es evidente que Kojève entiende que la sociedad hegeliana ideal lleva a cabo una mediación dialéctica de la individualidad y la colectividad. De hecho, la vida colectiva parece encontrar su medida y su legitimación definitivas en el hecho de mostrarse capaz de reconocer los deseos *individuales*.

El marxismo democrático de Kojève, sin embargo, no se apoya en la concepción hobbesiana del conflicto de deseos sin reinterpretar esa doctrina. En consonancia con Hegel, Kojève concibe el conflicto de los deseos individuales no como un estado de cosas natural, sino como algo que implica su propia superación a través de un orden social aceptado de manera universal y que se funda en principios de reconocimiento recíproco. Es más: la individualidad misma no ha de ser entendida de manera estricta en términos de deseo individual, puesto que el deseo crea una subjetividad claramente humana en virtud del reconocimiento de y por otro deseo; la individualidad obtiene su propia expresión y satisfacción plena sólo por medio de la participación en la esfera social. A diferencia de lo que ocurre en la concepción hobbesiana, la sociedad no surge como un constructo artificial con el fin de arbitrar entre deseos hostiles por naturaleza, sino que es lo que hace posible la expresión y satisfacción del deseo. Por consiguiente, la comunidad política no reconoce voluntades individuales que, en términos estrictos, existen con anterioridad al aparato de Estado del reconocimiento; más bien, el reconocimiento mismo facilita la constitución de individuos genuinos, subjetividades verdaderamente humanas, que es la meta definitiva del deseo. El fin de la historia, la satisfacción del deseo, consiste en el reconocimiento de cada individuo por todos los demás.

La lectura que Kojève hace del texto de Hegel con la lente de la tradición del derecho natural da como resultado una teoría en la que se asigna más valor a la individualidad que en la teoría hegeliana original. Al aceptar

un punto de vista subjetivo, Kojève cuenta con la posibilidad de analizar el deseo en términos de las estructuras de libertad y temporalidad que ese deseo supone y pone en práctica. Sin embargo, la distinción entre conciencia y naturaleza que permea la visión kojeviana lo lleva a presentar el deseo como una búsqueda descorporeizada; el deseo es negación, pero una negación cuyo soporte no es la vida corporal. Kojève se refiere a los agentes que desean definiéndolos como «negaciones» y «nadas», una referencia que conlleva un nivel de abstracción tal que genera consecuencias filosóficas. El argumento hegeliano según el cual la búsqueda de reconocimiento tiene que llevarse a cabo en el contexto de la vida continúa siendo válido: el cuerpo no es una mera condición de posibilidad del deseo, sino su medio esencial; en la medida en que el deseo busca ir más allá de la naturaleza, también busca ir más allá de la vida.

A continuación recurriré a Hyppolite, con la intención de volver a examinar la paradoja de la determinabilidad y la libertad presente en la formulación hegeliana del deseo. ¿Es el sujeto heroico todavía posible? ¿Tiene sentido entender el deseo como generatividad descorporeizada, o es este un contrasentido que ninguna síntesis hegeliana podrá resolver? ¿Qué significaría aceptar la transvaloración existencial del sujeto de Hegel, pero situarlo en el seno de la vida, un ser corporeizado relacionado de manera intrínseca con el mundo natural? Si asignamos mayor peso a la finitud de este sujeto, ¿en qué medida su deseo y su acción se verán más circunscriptos? Si el proyecto kojeviano de la antropogénesis resultara imposible, ¿se transformará este sujeto, que alguna vez fue cómico y luego heroico, en una figura *trágica*?

Hyppolite: deseo, fugacidad y Absoluto

«En el mundo humano moderno, lo trágico no parece desaparecer. Sin duda percibimos que, en su precariedad, la existencia humana se halla en peligro, pero no tenemos la certeza, como en cambio la tenía Hegel, de que esta circunstancia coincida en algo con lo racional. Una vez más, tal coincidencia constituye una especie de optimismo que ya no podemos postular».

Jean Hyppolite, «Le phénomène de la "reconnaissance universelle" dans l'expérience humaine».

Uno de los propósitos con que Hyppolite emprendió sus propios estudios acerca de Hegel fue el de continuar y revisar la labor llevada a cabo por Kojève con el fin de situar al hegelianismo en una era poshistórica. Al efectuar una lectura de la *Fenomenología del espíritu* a la luz de la *Lógica* y de los *Primeros escritos teológicos*, sin embargo, Hyppolite buscó eludir el sesgo antropocéntrico del relato heroico del espíritu humano ofrecido por Kojève. El sujeto de Kojève aparece en la escena histórica como un actor omnipotente, culpable de engreimiento metafísico por cuanto se presenta como la agencia generadora de la historia y el tiempo. De conformidad con la visión de Hyppolite, el fin de la historia teleológica requería que se circunscribiera todavía más al sujeto hegeliano: ni siquiera los actores históricos más grandiosos están exceptuados de las exigencias temporales que trae aparejadas toda vida humana; el heroísmo, inevitablemente, llega a su fin. El viajero hegeliano que alguna vez dependió de la metafísica de las relaciones internas se transforma, a juicio de Kojève, en el actor histórico responsable exclusivo de crear interrelaciones; en Hyppolite, este sujeto se vuelve aún menos seguro de su lugar. De hecho, su «lugar» resulta ser su «tiempo», la base temporal de su identidad, la necesaria angustia de su vida.

La mayor parte de las reflexiones de Hyppolite sobre la *Fenomenología* se hallan en su monumental comentario de ese texto, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, publicado en 1946 en Francia, con posterioridad a la publicación gradual de su traducción de la obra hegeliana en 1939-1942. El propio título sugiere el problema filosófico que ha de resolverse: el hecho de que la *Fenomenología* admita un análisis en términos de su «génesis y estructura» sugiere que el relato de Hegel requiere otro esquema conceptual a fin de entenderlo de manera adecuada. En su comentario, Hyppolite sostiene que los supuestos fenomenológicos relativos al movimiento progresivo de la historia y la satisfacción del sujeto son

ideas condicionadas históricamente. Por lo tanto, los orígenes históricos del texto sólo se advierten con claridad desde una perspectiva situada fuera de la *Fenomenología*. Sin embargo, esta aseveración es resultado de la «estructura» misma de la obra: el privilegio del punto de vista retrospectivo como el más sabio, el más abarcador, aquel que puede discernir la condición que lleva a que cualquier imagen unificada del mundo estalle en disenso y se disuelva. En efecto, Hyppolite recurre al principio de la sabiduría retrospectiva para criticar la *Fenomenología* por sus presupuestos de progreso, y adopta la estructura reflexiva aplicada por Hegel en las transiciones de su relato para producir una transición hacia fuera de la *Fenomenología* misma. El solo hecho de que esta última requiera un comentario denota el problema de leer la obra en el contexto de una experiencia histórica que ya no puede sostener el optimismo propio del relato hegeliano. A fin de que sea factible cuestionar el modelo teleológico de la historia sin dejar de ser hegeliano, es indispensable hallar una prefiguración de la poshistoria en el propio texto. Kojève encuentra la experiencia de la modernidad plasmada en el siervo que, estremecido de terror, huye de su cuerpo hacia una vida de abstracción disociada y se convierte en el artesano filosófico que talla la historia y la verdad metafísica en el mismo acto. Hyppolite detiene el relato fenomenológico de Hegel en un momento previo: el de la Vida y la infinita labor del deseo.

Hyppolite no parece abrigar dudas acerca de que el deseo no puede tener como consecuencia, en la vida finita del individuo, sino más deseo, de que la satisfacción definitiva es imposible, de que la negatividad humana no se integra en forma adecuada en una identidad de orden más elevado. En «La verdad de la certeza de sí mismo» se hace referencia explícita a la infinitud del deseo, que Hegel afirma de manera implícita en la *Lógica* y en los *Primeros escritos teológicos*; de hecho, la experiencia del deseo infinito no es únicamente el momento «poshistórico» dentro de la *Fenomenología*, sino también el modernismo incipiente de la noción metafísica de lo Absoluto delineada por Hegel.

Hyppolite rehabilita la idea del tiempo como un absoluto monista y sugiere, así, una alternativa al dualismo

ontológico de Kojève. Para este último, el mundo natural y el mundo humano eran dominios diferentes desde el punto de vista ontológico; para Hyppolite, la estructura común del tiempo funciona como un principio monista que rige en ambos mundos. Si bien Hyppolite asegura que coincide «con Kojève en su esfuerzo por reconocer todas las resonancias existenciales en la obra de Hegel» (*F* 239), es evidente que considera que aquel ha pasado por alto algunos temas existenciales claves. Kojève interpreta la negación como la acción transformadora que estampa una rúbrica humana en el mundo natural; Hyppolite extiende el dominio de la negación, argumentando que los sujetos humanos son negatividad en la medida en que son seres temporales que tienden hacia la muerte. La figura del actor histórico de Kojève niega de manera implícita los hechos existenciales de la temporalidad. Si bien este critica la noción de historia teleológica, no se ha deshecho de la creencia en un *telos* para la existencia humana. Así, para Kojève, la concepción teleológica de la historia no es rechazada, sino internalizada como rasgo potencial de la vida individual: el «fin» de la existencia se encuentra en el relato de una vida que hace historia universal cada vez que su propia acción provoca el reconocimiento mundial. Hyppolite sugiere que este «fin» o conjunto de fines no son más que logros momentáneos, y que la condición «momentánea» no es analizada en la teoría de Kojève. Así, este se rehúsa a pensar de manera exhaustiva las consecuencias de una era poshistórica, la experiencia de la temporalidad sin paliativo, la idea del tiempo como esencia de la Vida.

Según Hyppolite, el hecho de que Kojève se concentre casi con exclusividad en la *Fenomenología* hace necesario el antropocentrismo restrictivo de su visión:

> «La *Fenomenología* sería la épica del espíritu humano que llega al fin de su historia, del trabajo de la negatividad. Al adquirir conciencia de esa historia, la filosofía de Hegel, consumada en el presente, sería saber absoluto» (*F* 237).

La negatividad, sin embargo, no se encuentra sólo en la constitución histórica de sí mismo llevada a cabo por el sujeto de la *Fenomenología*, sino también en la concep-

ción de la diferencia que, para Hyppolite, es función del tiempo y constituye el ser de la Vida:

«Creo que la interpretación de Kojève es demasiado exclusivamente antropológica. Para Hegel, el saber absoluto no es más una teología que una antropología. Es el descubrimiento de lo especulativo, de un pensamiento del ser que aparece con el hombre y la historia, la revelación absoluta. Me parece que es esta idea del pensamiento especulativo aquello a lo cual se opone la interpretación puramente antropológica de Kojève» (*F* 241).

Hyppolite distingue dos tendencias en el trabajo de Hegel: una se vincula con el punto de vista del sujeto; la otra, con el punto de vista de la sustancia, la «aventura del ser», el viaje sin sujeto de la metafísica. En un ensayo titulado «Notas al prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: lo Absoluto es Sujeto», Hyppolite escribe:

«Según nuestro punto de vista, el pensamiento hegeliano exhibe dos aspectos complementarios y casi irreconciliables: 1) el pensamiento de la historia, la aventura humana concreta, que se constituye teniendo en cuenta esta experiencia; 2) la aventura del Ser —Hegel habla del Absoluto— y no sólo del hombre, que es la razón por la cual es especulativo, saber absoluto, más allá de la historia, el devenir y la temporalidad» (*F* 334-5).

Si bien este saber especulativo del absoluto está «más allá de la historia, el devenir y la temporalidad», sólo es accesible para la conciencia humana a través de su propia vida temporal. La *vida* es el elemento especulativo que se entiende por medio de la temporalidad humana, pero que a la vez trasciende a esta última, que es esencial para las relaciones lógicas y naturales aparte de cualquier relación con la realidad humana. Hyppolite no pregunta, entonces, por el ser del «hombre», sino por el ser de la «vida»; mediante esta vuelta a la Vida, a la configuración y la disolución de la figura, Hyppolite encuentra que lo absoluto es dinámico y, a la vez, completamente monista.

Por ser especulativa antes que antropológica, la noción de tiempo postulada por Hyppolite se opone a la concepción kojeviana de un tiempo *creado* por los diversos

«proyectos» de los agentes humanos. Para Hyppolite, el tiempo constituye la realidad humana como una empresa *ek-stática*, un modo de extrañamiento permanente. Al vivir en el tiempo, los seres humanos son necesariamente otros para sí mismos, no sólo porque no pueden habitar en el recuerdo y en la anticipación a la vez, sino porque el tiempo mismo se halla forzosamente fuera de su control; de hecho, el tiempo no es tanto una creación humana como el límite necesario impuesto a toda la creatividad humana, la inevitable fugacidad de todas las creaciones humanas. Mientras que para Kojève lo absoluto se encuentra en los actos propiamente históricos, para Hyppolite se halla en una temporalidad que inevitablemente muestra que esos actos distan de ser absolutos. Kojève parece olvidar la lección hegeliana fundamental de la *Fenomenología*: que la Vida no es más que una repetición necesaria. De hecho, la visión kojeviana de la Historia parece opuesta al tiempo; los hechos históricos han de suspenderlo, elevar el espíritu humano por encima de la futilidad de la vida animal, hacia la permanencia del mundo histórico. Y si la historia es entendida como un reino de permanencia, entonces, la historia misma ha de ser lo opuesto del tiempo. Kojève lo admite al sostener que la tarea genuinamente humana consiste en transformar el tiempo en Historia, en resolver la fugacidad en formas durables. En este sentido, Kojève ha elevado la sabiduría del siervo a una tarea absoluta, dado que este aprendió que en la creación de un trabajo hay «deseo reprimido», «algo permanente» (¶ 195). Para Hyppolite, un actor que a través de sus actos se eleva por encima del tiempo es un ser inerte, un ser vuelto en contra de la vida. Hyppolite subraya que la disolución y la reconstitución de la figura son características intrínsecas de la vida. Por consiguiente, en su opinión, el absoluto no es un logro en cuanto tal, sino la dialéctica del logro y la pérdida, la no coincidencia perpetua de los seres y, en la esfera humana, la permanencia del deseo, la inevitabilidad de la fugacidad.

Hyppolite considera que su trabajo no es tanto una reescritura del texto hegeliano, sino una profundización de algunos temas que no han sido tratados en extenso. La interpretación del saber absoluto como el pensamiento del *tiempo* es uno de esos temas:

«El saber absoluto no existe en realidad: no está más allá del devenir en un reino inteligible ulterior o suprasensible. A la vez, ese devenir no es un efecto de la dispersión, sin conexiones; es una teleología sin precedentes, una aventura del sentido, donde los momentos se unen y se separan como los momentos del tiempo: "El Tiempo es el Concepto que está ahí (. . .) es la inquietud de la vida y el proceso de distinción absoluta"» (*F* 335).

La interpretación propuesta por Hyppolite respecto del saber absoluto como «inquietud de la vida» alinea a Hegel con Kierkegaard. Siguiendo la argumentación de Jean Wahl acerca de que los *Primeros escritos teológicos* ponen de manifiesto una concepción kierkegaardiana de lo Absoluto como paradoja, Hyppolite sostiene que el intento de Hegel de «estudiar en forma exhaustiva la pura vida» es una empresa paradójica, al igual que el «pensamiento de la existencia» («CE»)[12] en Kierkegaard. Según Hyppolite, el pensador hegeliano que intenta pensar el absoluto, la verdad que estructura todas las cosas, debe aprender primero a pensar el tiempo, y ese pensamiento constituye, necesariamente, una experiencia de angustia, deslocalización, fugacidad inevitable. Por consiguiente, pensar el absoluto implica tanto un conocimiento de la temporalidad como una experiencia temporal de esa verdad; en efecto, la verdad del tiempo ha de ser sufrida para poder ser conocida.

En la introducción a este comentario, Hyppolite reconstruye los esfuerzos llevados a cabo por Hegel, durante el período de Jena, con el fin de lograr una síntesis conceptual entre el ser del hombre y el ser de la vida. En sus escritos teológicos de juventud, Hegel rechazaba la posibilidad de un movimiento *racional* entre la perspectiva finita del sujeto humano cognoscente y la infinitud del mun-

[12] Hyppolite señala: «No hay dudas de que, en general, Kierkegaard se opone a Hegel, y no es el propósito que nos ocupa presentar una defensa del sistema hegeliano contra las críticas de Kierkegaard. Lo que nos interesa es mostrar que Hegel, tal como lo encontramos en sus escritos de juventud y en la *Fenomenología*, es un filósofo mucho más cercano a Kierkegaard de lo que podría creerse. El carácter concreto y existencial de los escritos tempranos de Hegel ha sido expuesto de manera admirable por Jean Wahl en su trabajo sobre la conciencia desventurada en Hegel» («CE» 22-3).

do. En el *System der Sittlichkeit* sostuvo que sólo un movimiento *religioso* podría lograr tal transición. Y en su ensayo, *Ley natural*, delineó la clase de intuición trascendente que sería la única capaz de captar lo finito y lo infinito en un solo movimiento de la conciencia. El hecho de que luego Hegel haya desarrollado el Concepto como una comprensión racional del infinito no constituye, según Hyppolite, una ruptura total con sus primeras aseveraciones respecto de los límites de la razón. Más que reemplazar a la religión y la intuición, la razón las abarca. Hyppolite sostiene:

«Si más tarde, en la *Lógica*, [Hegel] logró expresar en forma racional una intuición del propio ser de la vida o del yo, respecto de los cuales antes había declarado que era imposible reflexionar en profundidad, no debemos concluir, a partir de ello, que nada queda de la primera intuición, el núcleo desde el cual se desarrolló todo el sistema» (*GS* 147).

Incluso en la *Lógica*, según Hyppolite, el Concepto se halla vinculado con la noción de infinitud de modo tal que la adquisición de saber conceptual debe ser un proceso continuo, más que un acto determinado o un conjunto de actos. El *telos* de la adquisición de saber conceptual no es la resolución del Devenir en y a través de una concepción más acabada del Ser, sino más bien el descubrimiento de que esa concepción más acabada del ser no es otra cosa que un continuo Devenir. El Ser, no concebido ya como identidad simple, es identidad-en-la-diferencia o relación consigo mismo a través del tiempo, una formulación que es equivalente. La identidad no «contiene» la diferencia como si hubiera alguna relación espacial que las adhiriese; la identidad se define ahora como flujo, como la «inquietud» perpetua del yo. En sus comentarios sobre el prólogo a la *Fenomenología*, Hyppolite escribe que «lo Absoluto es siempre inestable e inquieto, aquello en que la tendencia, el impulso, no ha desaparecido tras el resultado alcanzado (. . .) lo Absoluto es siempre un momento de alteración, es siempre una partida y una aventura» (*GS* 333). La identificación del ser del hombre y el ser de la vida se vuelve posible en virtud de la *falta de fundamento*, la pérdida de un lugar metafísico inmóvil. Así, el sujeto metafísico de Hegel ya no es un sujeto instalado en un lu-

gar metafísico, sino que se revela como un ser moderno, angustiado, siempre desplazado: «este ser de la vida no es sustancia, sino más bien la inquietud del yo» (*GS* 149).

Si bien Hyppolite se ocupa del deseo infinito y de la Vida, temas que son introducidos antes de la sección dedicada a señorío y servidumbre, para él es evidente que esas categorías proporcionan una explicación de la sección mencionada. La «inquietud» del yo, su experiencia del tiempo, resultan exacerbadas a través de la experiencia del Otro. De hecho, es sólo en cuanto ser social que este sujeto aprende que la vida es esencial para sus propios proyectos (la lucha a vida o muerte) y que el temor a la muerte da inicio a la individuación (la voluntad de arriesgar su Vida). Como necesidad de repetición y dialéctica entre figura y carencia de figura, la Vida es la noción dialéctica del tiempo. El conocimiento de la muerte refuerza el conocimiento que este sujeto tiene del tiempo limitado. Mas en el encuentro con el Otro el sujeto aprende que no existe de una vez y para siempre, sino que se pierde y se recupera alternativamente: «Esta vida es inquietud, la inquietud del yo que se ha perdido y que se recobra de nuevo en su alteridad. Empero, el yo jamás coincide consigo mismo, porque es siempre otro para ser él mismo» (*GS* 250).

Ya sin convencimiento alguno de la coincidencia del sujeto con la sustancia, Hyppolite reconoce su infinita no-coincidencia (de cada uno con el otro y de cada uno consigo mismo) y la postula como su situación común. La mediación absoluta del yo y su alteridad ya no es concebida como un proyecto viable, e Hyppolite confirma que la alteridad siempre excede al yo, de la misma manera en que el yo excede a la alteridad. A su entender, esta no-coincidencia o in-quietud que se encuentra en el corazón del ser está implícita en la noción hegeliana de infinito, en la prioridad del Devenir sobre el Ser, es decir, la reconceptualización del Ser como un movimiento del Devenir. El deseo recíproco parece acercarse a este pensamiento de lo infinito. Por consiguiente, Hyppolite confirma la identidad del deseo y el pensamiento Conceptual al señalar que el deseo es un «impulso absoluto»:[13]

[13] Hyppolite, «The Human Situation in the Hegelian Phenomenology», en *Studies on Marx and Hegel*, pág. 169; véase también «CE» 26-7.

«El concepto es omnipotencia; es omnipotencia sólo a través de la manifestación y afirmación de sí mismo en su otro. Es el universal que aparece en el alma del particular y se determina por completo en él como la negación de la negación o como especificidad genuina. O, en otras palabras aun, es amor, que supone dualidad para superarlo continuamente (. . .) el concepto es nada más que el yo que sigue siendo él mismo en su modificación, el yo que sólo existe en ese devenir sí mismo» (*GS* 147).

El desarrollo del deseo recíproco tiende a la autonomía cada vez más amplia de cada uno de los participantes. «El deseo está condicionado por una otredad necesaria» (*GS* 162); sin embargo, esa otredad es superada cada vez que una autoconciencia descubre que el Otro no es el límite de la libertad, sino su condición. En términos concretos, el significado de esta paradoja sólo quedará claro en la dialéctica sartreana del yo y el otro, pero podemos empezar a tratar de inferir su significado aquí. La transformación constante del Otro, antes fuente de peligro, en promesa de liberación se lleva a cabo a través de la transvaloración del cuerpo del Otro. El yo y el Otro no se observan mutuamente, documentando los sucesos mentales que tienen lugar en el curso de su transacción: se desean, puesto que es sólo por medio del deseo que la exterioridad del Otro, el cuerpo, se vuelve expresión de libertad. El proyecto del deseo es encontrar la exterioridad del Otro bañada por y con la libertad del Otro. El deseo es la expresividad del cuerpo, la libertad manifestada. La alteridad del Otro se atenúa, aunque no se supera, cuando el cuerpo da vida a la conciencia, cuando el cuerpo deviene el ente paradójico que sostiene y expresa la negación. En este sentido, el deseo es la corporeización de la libertad, y el deseo recíproco da inicio a un intercambio infinito.

El proyecto ontológico del deseo, según Hyppolite, se inscribe dentro de la formulación del propio Hegel, aunque se aleja del supuesto de que es posible entender el absoluto como una coincidencia de lo racional y lo real. Hyppolite afirma que el deseo intenta descubrirse vinculado con su mundo desde el punto de vista ontológico, aunque matiza su afirmación señalando que esa dis-yuntura es el ser del tiempo. Sostiene que «la meta más profunda del

deseo es encontrarse en cuanto que ser», no como un ser determinado o positivo, sino como un ser negado internamente, temporalizado y paradójico. Empapado en lo que Hegel mismo sostiene en la *Lógica*, Hyppolite afirma: «Si comúnmente decimos del Espíritu que es, que tiene un ser, que es una cosa, una entidad específica, no queremos decir con ello que podamos verlo o tomarlo con las manos o tropezar con él. Pero de todos modos hacemos tales afirmaciones» (*GS* 167).[14] Para Hyppolite, la clase de ser que caracteriza a la conciencia y a la vida en general, así como al deseo, «no es tan sólo una realidad positiva, un *Dasein* que desaparece y muere por completo, aplastado por lo que lo excede y permanece exterior a él; también es aquello que, en el centro de esta realidad positiva, se niega a sí mismo y persiste en esa negación» (*GS* 166).

La autosuperación o negación interna requiere una relación recíproca de reconocimiento entre conciencias. La meta del deseo —según Hyppolite, «la vocación del hombre: encontrarse en el ser, hacerse ser»— es una meta «que sólo se alcanza en la relación entre autoconciencias» (*GS* 167). El reconocimiento condiciona la «recuperación» del yo desde la alteridad y, de ese modo, hace posible el proyecto de la autonomía. Cuanto más plenamente se recupere el yo, más abarcador de la realidad habrá de ser, puesto que «recuperación» no es repliegue, sino expansión, una intensificación de la empatía, la enunciación y el descubrimiento de relaciones en las cuales el yo siempre estuvo inmerso, si bien de manera tácita.

Este ambiguo descubrimiento de una alteridad que es, al mismo tiempo, reflexiva e intencional constituye la acción del deseo, la esencia de la autoconciencia. Como señala Hyppolite, «concretamente, esta es la esencia misma del hombre, "que nunca es lo que es", que siempre se excede a sí mismo y siempre está fuera de sí, que tiene futuro y que rechaza toda permanencia, excepto la permanencia del deseo consciente de sí mismo como deseo» (*GS* 166). La experiencia del deseo da inicio a nuestra educación en el Concepto; la permanencia del deseo —la imposibilidad de superar la Otredad— es la experiencia vivida del infinito. Por ello, Hyppolite encuentra sentido fenomenológico a

[14] Véase también *GS* 163.

las aseveraciones de Hegel acerca de que «la autoconciencia es, en general, Deseo» y «la autoconciencia es el concepto de infinitud realizándose en y por la conciencia» (*GS* 166).

Al entender el absoluto no como un cierre del sistema hegeliano, sino como su inevitable apertura, Hyppolite rebate la visión de la *Fenomenología* como un movimiento orientado a un *telos* determinado. El ser que alcanza el *Geist* no es una plenitud vacía de negatividad, sino un movimiento infinito entre el ser positivo y la nada. En la formulación original de Hegel, el deseo se concebía como aquello que enunciaba y revelaba al yo y al mundo como opuestos que se relacionaban no sólo exteriormente. El ser que estructuraba al yo y al mundo debía entenderse como una *reflexividad* abarcadora, un ser de segundo orden que contenía la diferencia dentro de sí. El intento de encontrar un ser abarcador que pudiera preservar la integridad de sus momentos y revelar, al mismo tiempo, su interdependencia esencial no se resolvería en un ser parmenideano para el cual el cambio no fuese más que ilusión fenoménica. Este ser contendría al infinito, que sería uno de sus rasgos constitutivos. Sin embargo, expresarse en estos términos sigue siendo una manera de buscar un modelo sustancial, puesto que si el ser fuera un «contenedor» o una sustancia que portara predicados en su interior o los llevara como adjuntos a su tegumento, tal ser no satisfaría los requisitos de la visión hegeliana. Al expresarnos en estos términos, sustituimos un modelo espacial que parte del supuesto de la sustancia como una entidad discreta e independiente con la cual los predicados sólo se vinculan de manera arbitraria. Para hacer justicia a la relación dialéctica o mutuamente constitutiva entre sustancia y predicado delineada en la visión de Hegel, es necesario idear un modelo que dé cuenta de la intercambiabilidad de sustancia y atributo. La clase de ser que «contiene» al infinito es también —para extender y, tras ello, debilitar la metáfora— *contenida* por el infinito. Por consiguiente, la relación entre sustancia y predicado es una doble relación que presenta al infinito como un aspecto del ser, pero además presenta al ser como un aspecto del infinito. La jerarquía usual entre sustancia y predicado resulta subvertida como consecuencia de un constante in-

tercambio de roles. Por ello, este ser de segundo orden es el infinito, en este sentido especulativo de «es». El Concepto, esa forma de saber y ser que estructura el ser del yo y el ser del mundo, es *tiempo*, desplazamiento infinito, el movimiento del mundo generado en forma continua a través de la diferencia aparente.

Si el absoluto es infinito y el deseo es un «impulso absoluto», entonces el deseo ya no lucha por alcanzar «satisfacción», sino que se esfuerza por mantenerse como deseo, «rechaza[ndo] toda permanencia excepto la permanencia de sí mismo (. . .) como deseo». Sólo mientras el deseo sea *deseo insatisfecho*, la conciencia permanecerá viva y unida con el ser de la vida, una unidad que es el infinito altercado entre el sí mismo y el no-sí mismo que pone y mantiene en movimiento al mundo orgánico. La insatisfacción del deseo debe ser entendida como una insatisfacción determinada, esto es, una insatisfacción con intencionalidad. No se trata de un mero antojo no satisfecho, no es el trance de Tántalo siempre distanciado del objeto de su deseo: es una insatisfacción que se descubre en medio de la vida, como consecuencia del movimiento y no de la estasis, como consecuencia del imposible proyecto de reconciliar identidad determinada y tiempo.

Esta no-coincidencia de la autoconciencia también implica que el objeto del deseo siempre queda en parte oculto. Las metas del deseo son siempre dobles: un objeto determinado (la meta intencional) y el proyecto de búsqueda de mayor autonomía (la meta reflexiva). En otras palabras, el deseo siempre va tras algo diferente del yo, pero al mismo tiempo siempre está involucrado en un proyecto de autoconstitución. Dado que las metas del deseo son dobles, cualquier esfuerzo orientado a aislar el objeto «real» del deseo está necesariamente condenado a terminar en el engaño. Cualquier esfuerzo en procura de someter el objeto del deseo a la reflexión determinada constituye finalmente una versión trunca de la verdad. Así, el problema del deseo es el problema de la naturaleza paradójica de la autoconciencia, cómo seguir siendo uno mismo estando inmerso en la alteridad. Si se reducen las metas del deseo a las metas de una identidad singular que pretende descubrirse y reflejarse, se pierde el reino de la alteridad y, de ese modo, también se pierde el yo. Y si se afirma que

está en la naturaleza de los objetos determinados atraer al deseo, se deja de lado el proyecto de identidad que caracteriza a este. Por lo tanto, cualquier intento de determinar la meta genuina del deseo es, por necesidad, engañoso. Puede decirse, entonces, que el deseo siempre opera bajo la necesidad del engaño parcial: en palabras de Hyppolite, «el deseo es, en esencia, otro que aquel que parece a primera vista» (*GS* 160-1).

Puesto que el deseo es, en parte, un deseo de autorreflejo, y puesto que también busca perdurar como deseo, es necesario entender el autorreflejo como una forma de deseo, y a este último, como un intento cognitivo de tematizar la identidad. El deseo y el reflejo no son términos mutuamente excluyentes, dado que el reflejo constituye una de las metas intencionales del deseo y este puede ser entendido como el proyecto ambiguo de la vida y el reflejo. Comprender las condiciones del pensamiento, devenir un ser de existencia plena a través de la reflexión sobre la vida que ha producido la posición de reflexión, es la meta más elevada de la *Fenomenología*, la meta general del deseo. El engaño surge como función de la perspectiva, del hecho insuperable de que la conciencia humana no puede aprehender plenamente las condiciones de su propio surgimiento, y de que, incluso en el acto de «aprehender», la conciencia se encuentra en proceso de devenir.

Esta falta de coincidencia de la vida y el pensamiento no es, para Hyppolite, motivo de desesperación. El proyecto de lograr una identidad competente no ha de ser abandonado sólo porque el éxito no esté garantizado. El proyecto no nace de una necesidad impuesta por un principio natural o teleológico, ni opera con la esperanza de alcanzar el éxito; en efecto, se trata de un proyecto que es arbitrario y además está condenado al fracaso. El esfuerzo de conocerse, de pensar las condiciones de la propia vida, es una función del deseo de ser libre. La conciencia humana sólo puede librarse de la vulnerabilidad del ser meramente positivo asimilando la Otredad. Así, el deseo de reflexión encuentra su origen en el deseo de establecerse a uno mismo como un ser negador, aquello que es, a un tiempo, protegido y eludido en el ser finito.

Si existe un *telos* para el movimiento del deseo, un fin y una fuerza motivadora, sólo cabe pensar que se trata de la

muerte. En cuanto ente meramente positivo, la vida humana no tendría capacidad para influir sobre su entorno: sería sólo ella misma, sin relaciones, pura materialidad. En cuanto simple cuerpo, esta vida aparecería como un ente positivo que sólo existe y perece, que en la medida en que existe tiene existencia positiva y cuando muere es una negación indeterminada. Formulada en términos de ente positivo desprovisto de negación, la vida humana misma se vería irrevocablemente negada por la muerte. Empero, el deseo es un principio negativo que se presenta como constitutivo de la vida finita, como un principio de alteración infinita que lucha por superar el ser positivo revelando el lugar siempre cambiante del yo dentro de una red de relaciones internas. De manera paradójica, el deseo dota de vida al cuerpo con la negación: proclama que el cuerpo es más que una entidad positiva, o sea, un proyecto expresivo o trascendente. En tales términos, el deseo es el esfuerzo de librarse de la vulnerabilidad y el nihilismo del ente positivo haciendo del cuerpo finito una expresión de negación, esto es, de libertad y del poder de crear. El deseo busca escapar del veredicto de la muerte apropiándose del poder que ella ostenta: el poder de lo negativo.

Si bien lo delineado en el párrafo anterior corresponde a mi lectura de las implicaciones de la visión de Hyppolite, parece evidente que su propia concepción del deseo y de la muerte se halla en consonancia con lo señalado. En «The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology», aquel afirma que «la negación de cualquier modo de separación siempre se reactiva en el principio negativo del deseo. Es lo que mueve al deseo» («CE» 27). En un análisis posterior, asegura que es el principio de la muerte en la vida el que desempeña esta función: «La función fundamental de la muerte al aniquilar la forma particular de vida se convierte en el principio de la autoconciencia que la impulsa a trascender cada separación y su característico ser-en-el-mundo, una vez que este ser-en-el-mundo le es propio» («CE» 28). Podemos concluir, sin temor a equivocarnos, que el carácter negativo del deseo surge de un principio de negación más radical que gobierna la vida humana: la vida humana termina en negación, pero en el transcurso de la vida esa negación opera como una estructura activa y omnipresente. El deseo niega una y otra vez al ser determinado y, por ende, es en sí mismo una versión atenuada de la muerte, la negación definitiva del ser particularizado. El deseo pone de manifiesto el poder que la vida humana tiene sobre la muerte, precisamente, participando del poder de la muerte. La vida humana no queda privada de significado en virtud de la muerte, puesto que la vida humana, como el deseo, siempre está, en parte, más allá de la vida determinada. Por medio de la apropiación gradual de la negación —el cultivo del reflejo de sí mismo y de la autonomía—, los seres humanos luchan en forma tácita contra su negación definitiva: «El hombre no puede existir excepto a través de la negatividad de la muerte que él asume a fin de convertirla en un acto de trascendencia o superación de cada situación limitada» («CE» 28).

En parte, la autoconciencia guarda cierto rencor contra la vida determinada y ve su asimilación de la muerte como la promesa de libertad. Hyppolite aventura que «la autoconciencia de la vida se caracteriza, de alguna manera, por el pensamiento de la muerte» («CE» 25). Esta sugestiva frase podría volverse más específica si entendiéramos el deseo como «el pensamiento de la muerte», un pensamiento sustentado a través del desarrollo de la autonomía. En cuanto deseo, el cuerpo se manifiesta como más que un ente positivo, capaz de escapar al veredicto de la muerte. El yo se extiende más allá del sitio positivo del cuerpo mediante sucesivos encuentros con diversos dominios de alteridad. En el deseo, el yo deja de residir dentro de los confines del ser positivo, dentro del cuerpo, encerrado, y *deviene* las relaciones que establece, se instala en el mundo que condiciona y trasciende su propia finitud.

Podría concluirse que Hyppolite ha adoptado la visión postulada por Freud en *Más allá del principio de placer*: todo deseo está inspirado, en algún sentido, por una pulsión fundamental hacia la muerte, esto es, el deseo de morir. Si bien esta conclusión resulta plausible en relación con el contexto antes mencionado, es importante señalar que la cristiandad de Hegel (y de Hyppolite) parecería implicar que la muerte a la que aspira la conciencia es, en sí, una noción más plena de la vida. Hegel es ambiguo, como es propio de él, en relación con este tema, pero la

afirmación que formula en la *Fenomenología*, en cuanto a que la individualidad tiene su expresión genuina en el *Geist*, parecería indicar que para él la muerte no es negación absoluta, sino una negación determinada que establece los límites de un nuevo comienzo.

No obstante, el «temblor» del siervo pone de relieve un aspecto diferente de la concepción hegeliana de la muerte y aproxima la posición de Hegel al temor y el temblor de Kierkegaard. En la línea de Kojève y Jean Wahl, Hyppolite se limita a la interpretación de la muerte formulada en la sección «Señorío y servidumbre»: toma seriamente la facticidad del cuerpo, la finitud como condición de una perspectiva limitada, la corporalidad como garante de la muerte. Si bien la perspectiva de una nueva vida, de una vida después de la muerte, no pasa de pura conjetura en la visión de Hyppolite, se trata de una conjetura que domina la vida humana. El deseo humano supone la existencia de una vida después de la muerte, que el sujeto humano, no obstante, no puede habitar; para Hyppolite, el deseo se ratifica *como un proyecto imposible*, un proyecto cuyo cumplimiento ha de ser *imaginario*; Sartre se dedicará a profundizar en este tema a lo largo de su obra. El hecho de que no sea posible sustentar la vida después de la muerte sugiere que la muerte ha de ser sustentada *en vida*: la autoconciencia existe sólo «negándose a ser». Sin embargo, «esta negativa a ser debe aparecer en el ser, debe manifestarse de alguna manera» (*GS* 167). Para ser, la libertad tiene que hacerse conocer, declarar su existencia y adquirir realidad a través del reconocimiento de otros. No obstante, este deseo de ser pura libertad cae derrotado, en última instancia, por la irreductible facticidad de la muerte, facticidad que se anticipa durante toda la vida en la lucha de este ser finito por superar sus límites:

«La conciencia de la vida significa, por supuesto, ya no más una vida ingenua. Es el conocimiento de la Totalidad de la Vida como la negación de todas sus formas particulares, el conocimiento de la verdadera vida, pero es, a la vez, el conocimiento de la ausencia de esta "verdadera vida". Así, al adquirir conciencia de la vida, el hombre existe en el margen de la vida ingenua y determinada. Su deseo aspira a una libertad que no está abierta a una modalidad particular, y todos sus esfuerzos por concebirse en libertad sólo terminan en fracaso» («CE» 24).

De Hegel a Sartre

Tanto Kojève como Hyppolite aceptan que los seres humanos son lo que no son y no son lo que son. Para Kojève, esta disonancia interna del yo implica una ontología dualista que escinde a los seres humanos en dimensiones naturales y sociales; el trabajo de la negación queda limitado a la tarea de transformar lo natural en social, esto es, el proceso de humanizar gradualmente la naturaleza. Para Hyppolite, el carácter paradójico de la realidad humana sugiere que la libertad elude cada una de las formas determinadas a las cuales da origen, y que ese desplazamiento constante del yo expresa no-coincidencia, el tiempo mismo, el absoluto monista que caracteriza a las ontologías humana y natural por igual. En efecto, para Hyppolite, en la doctrina hegeliana de la negación, la diferencia entre la naturaleza y la realidad humana es una diferencia constitutiva o interna. En la lectura antropocéntrica de Kojève, la negación queda limitada a un poder creativo que los seres humanos exhiben frente a las realidades externas; para Kojève, la negación es una acción de origen humano que se aplica en forma externa al reino de lo no-humano. Hyppolite, en cambio, vuelve a la formulación original de Hegel para entender la negación en sentido moderno, no sólo como acción sobre la realidad, sino también como principio constitutivo de la realidad externa. Para Hyppolite, la negación ya reside en los objetos que encuentra la conciencia humana; para Kojève, en cambio, la negación es propiedad exclusiva de una conciencia humana activa y transformadora.

Mientras que Kojève interpretaría el deseo como un esfuerzo humano que busca transformar aquello que aparece inicialmente como ajeno y hostil a la voluntad humana, Hyppolite lo concibe como aquello que revela que el lugar ontológico de los seres humanos es un movimiento temporal que abarca la totalidad de la vida y es, en efecto, anterior a la realidad humana, más fundamental y, sin

embargo, esencialmente constitutivo de esa realidad humana. Si bien en ambas posiciones el deseo implica a los seres humanos como naturalezas paradójicas, libertades determinadas que no pueden ser, a la vez, determinadas y libres, en una de ellas se infiere, a partir de esta no-coincidencia, un mundo dualista, mientras que en la otra se establece la dualidad (negación interna) como principio monista.

Hyppolite escribió que «la ontología dualista que reclama Kojève se ve plasmada en *El Ser y la Nada* de Sartre» (*F* 240). Y la formulación elaborada por este último acerca de la realidad humana en cuanto unidad paradójica del en-sí y el para-sí parece reiterar casi textualmente la redacción de Kojève: «Tenemos que ocuparnos de la realidad humana en cuanto ser que es lo que no es y que no es lo que es» (*BN* 58). No queda claro, sin embargo, si Sartre sigue en forma sistemática a Kojève en la adopción de una ontología dualista: una que otra vez, Sartre dice de la conciencia que se encuentra relacionada internamente con su mundo, es decir, que es una conciencia «del» mundo que no es más que el mundo al cual atiende. En otras ocasiones, sugiere que la conciencia es una «fisura» en el ser, una contingencia que no puede tener relación necesaria con aquello a lo que se refiere. Tan sólo cuando concibe una conciencia *corporeizada*, Sartre abandona el vocabulario del dualismo en favor de un lenguaje de la intencionalidad que lo devuelve, en su propio estilo, al reconocimiento hegeliano de que lo sensible del deseo se convierte en su acceso a lo sensible del mundo; este cambio se observa con claridad en sus reflexiones sobre la sexualidad y la escritura. A continuación, analizaré la obra de Sartre con el objetivo de examinar la gradual corporeización de la conciencia, es decir, la concreción fenomenológica de la temprana tesis de Hegel acerca de que el deseo constituye y revela, a la vez, las relaciones que vinculan al yo con su mundo. Para que la doctrina de Hegel adquiera realidad concreta, es necesario mostrar que el deseo humano no sólo expresa vínculos ontológicos abstractos, sino que constituye la actividad de negación de un yo corporeizado y situado históricamente.

El tratamiento del deseo y de la satisfacción en Sartre se orienta en el mismo sentido que la recepción francesa

de Hegel. Tanto para Sartre como para sus antecesores hegelianos, el ideal de la satisfacción secular se vuelve cada vez más remoto. Anticipando a Sartre, Hyppolite reniega de la posibilidad de satisfacción definitiva y entiende la persistencia implacable del deseo como función de la temporalidad humana. El proyecto de establecer una unidad ontológica con la calidad de lo otro, de reformular relaciones en apariencia externas como relaciones internas, se ve siempre frustrado por un movimiento temporal que socava cualquier logro provisional de unidad. La satisfacción queda empañada por el conocimiento de la inminencia del tiempo, que se percibe fenomenológicamente como una exigencia implacable de que el yo renueve su satisfacción en el presente. Los logros del deseo son consumaciones que han de dar paso, en forma invariable, al deseo renovado; así, la satisfacción siempre es provisional, nunca final o definitiva. De este modo, Hyppolite transforma al sujeto viajero de Hegel en un personaje del *Fausto* que, en palabras de Goethe, siempre «se tambalea yendo del deseo al placer, y una vez en el placer ansía el deseo».[15]

Para Kojève, sólo es posible considerar una satisfacción genuina y definitiva del deseo postulando una distinción imaginaria entre historia y tiempo; según su opinión, la historia no está sujeta al tiempo, sino que es su principio organizador. Más aún, en esta concepción, el tiempo no es más que un rasgo de los actos o proyectos históricos y carece de cualquier otro poder. Así, es posible llegar a la conclusión de que los actos históricos de Kojève lo son en un sentido profundamente paradójico, puesto que trascienden al tiempo en el instante en que lo han consagrado. La historia, en cuanto revelación progresiva de valores universales, es una interpretación normativa del tiempo, un modelo de unidad impuesto sobre una realidad existencial de desunión perpetua. En este sentido, la visión kojeviana de la historia constituye una negación del tiempo existencial, negación que le permite a Kojève imaginar una satisfacción definitiva del deseo.

De estas dos formulaciones parece desprenderse que el deseo sólo puede lograr satisfacción mediante la negación

[15] Goethe, *Faust*, pág. 146.

momentánea del tiempo, es decir, mediante un *estado de presencia imaginado o conjeturado* para el cual las discriminaciones temporales son irrelevantes. El ideal de la autosuficiencia que obsesiona al pensamiento poshegeliano es nostalgia de una vida liberada de las exigencias de la temporalidad, una vida que pueda escapar a un destino de extrañamiento permanente de sí y muerte. Kojève intenta reformular la satisfacción en los términos seculares de acción histórica, mientras que Hyppolite elude la posibilidad de la autosuficiencia, con la salvedad de que la «vida más allá de la muerte», que está siempre presente en el proyecto del deseo, es una conjetura *significativa*, una esperanza imaginaria que da sentido a las luchas reales de seres humanos finitos.

Sartre coincide con Hyppolite en este punto: el deseo humano está motivado y estructurado por una unidad proyectada con el mundo que debe permanecer como pura proyección, sueño imaginario. Para Sartre, el deseo opera con ideales imaginarios que le dan sentido, aun cuando se encuentren fuera de su alcance. La noción de antropogénesis elaborada por Kojève halla transcripción existencial en la afirmación sartreana de que todo deseo humano es función del deseo de ser Dios. Sin embargo, en opinión de Sartre, tal deseo está condenado al fracaso, mientras que Kojève pensaba que los hombres divinos eran posibles: consideraba que agentes históricos como Napoleón y Hegel eran capaces de una creación antropogenética de la historia mediante el logro del evasivo reconocimiento de Otros. Empero, según Sartre, los deseos antropogenéticos sólo pueden concretarse de modo *imaginario*. En términos sartreanos, entonces, en la medida en que Kojève considera que ciertos individuos son hombres divinos, los ha transfigurado en personajes imaginarios. De hecho, siempre que imaginamos una satisfacción para el deseo, lo hacemos mediante la participación en el dominio de lo imaginario. En su argumentación, Sartre sostiene que sólo en el reino de lo imaginario es posible considerar una presencia atemporal, una temporalidad transfigurada que nos alivie provisionalmente de las exigencias de la fugacidad perpetua y del extrañamiento de nosotros mismos, y que constituye el ideal de la satisfacción. Así, ese ideal queda definido como el privilegio de la imaginación, posición que

habrá de influir en la concepción sartreana del mundo *artístico* como reino exclusivo de la satisfacción, finalidad de todas las luchas humanas.

No sostendré que la doctrina del deseo formulada por Sartre deriva, de manera exclusiva, de Hegel y sus comentaristas franceses, como tampoco intentaré mostrar que Sartre haya buscado, de forma deliberada, extender la tradición que hemos estado examinando. Sin embargo, es evidente que el dualismo sartreano del en-sí y el para-sí es la lógica de Hegel en disolución moderna,[16] y que su declaración de la no-coincidencia interna de los seres humanos refleja tanto la fraseología como el significado característicos de los comentaristas franceses de Hegel. Cuando Sartre afirma en *El Ser y la Nada* que «el hombre es el deseo de ser» (*BN* 565), reitera la aseveración anterior de Hyppolite acerca de que «la vocación del hombre [es] hacerse ser (. . .). Debemos recordar que este ser es (. . .) el ser del deseo» (*GS* 167). No sostendré la posibilidad de una relación de *influencia* entre autores —si bien Sartre, al parecer, asistió a las conferencias de Kojève—, sino que me limitaré a indagar en qué medida Sartre toma el ideal de una síntesis absoluta del yo y el mundo en su interpretación del deseo. Con ese fin, examinaré una vez más el papel y el alcance de la negación como principio del deseo, así como la paradoja de la libertad determinada que caracterizó a la búsqueda corporeizada de lo absoluto. Es posible considerar que, al profundizar la escisión entre sustancia y sujeto, Sartre refuerza los poderes de lo negativo: el deseo pasa a ser considerado una *elección*, un *juicio* y un *proyecto de transfiguración*. El deseo sólo se resuelve en el reino de lo imaginario, una verdad sartreana que condiciona los diversos proyectos del deseo en la vida cotidiana, la sexualidad y la creación de obras literarias.

El dualismo ontológico del para-sí y el en-sí postulado por Sartre puede considerarse una reformulación de la paradoja de la libertad determinada, el perpetuo autoextrañamiento del sujeto que determina la imposibilidad

[16] Véase Klaus Hartmann, *Sartre's Ontology: A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel's Logic*, Evanston: Northwestern University Press, 1966.

del ideal de la autosuficiencia o la satisfacción final. «El deseo es el ser de la realidad humana» (*BN* 575) para Sartre, pero es un deseo regido por posibilidades, no por realidades. El «deseo de ser» que caracterizaba al proyecto imposible del para-sí es el deseo de devenir la fundación del propio ser, un deseo reflexivo y antropogenético. Sin embargo, el aspecto fáctico de la existencia —en particular, el cuerpo— no puede autocrearse en su totalidad: es dado, simplemente, y en la visión de Sartre esta condición de dado o externalidad es adversa al proyecto del para-sí, es la garantía del fracaso de este último desde el inicio mismo. La síntesis del para-sí y el en-sí que constituye el objetivo esperado del deseo es una unidad hipotética del yo y el mundo. La síntesis es un imposible o, más bien, una posibilidad permanente que jamás puede realizarse.

En la teoría sartreana de la imaginación y el deseo, esta posibilidad permanente es lo que da origen al carácter especial de los trabajos imaginarios: para Sartre, la imposibilidad de actualizar lo imaginario en el mundo real da lugar a la solución que se presenta como la mejor alternativa posible, es decir, la realización imaginaria en el mundo del texto literario. Los trabajos imaginarios son «nobles mentiras» que permiten la creación de mundos transfigurados que constituyen el sueño esquivo del deseo. Como las imágenes, los trabajos imaginarios son, «esencialmente, nada» (*PI* 18), pero son una nada con un objetivo determinado: manifiestan el «deseo de ser» a través de una materialización —el texto— que refleja al yo que es su autor. La imposibilidad de realizar lo imaginario da origen dialéctico a la desrealización del mundo en el texto literario. Lo imaginario proporciona satisfacción tentativa para el deseo porque constituye una negación momentánea de lo fáctico: crea su propia temporalidad, fluidifica la facticidad de la materia, determina la contingencia con la autoría de la voluntad humana.

En el capítulo 1 describí la *Fenomenología* como un texto de ficción, y al sujeto hegeliano, como un tropo del impulso hiperbólico. *Sartre explicita esta dimensión imaginaria del deseo al describir el deseo humano como una forma de crear mundos imaginarios.* El *pathos* del sujeto hegeliano también está presente en la obra de Sartre, donde el inevitable fracaso de todo viaje ficticio se manifiesta como la vanidad de todas las pasiones humanas. Cuando se lee a Sartre confrontándolo con la *Fenomenología* y la recepción de Hegel en Francia, es posible advertir que ha explicitado el tema clave del relato hegeliano del sujeto humano: el deseo metafísico de negar la diferencia mediante la construcción de mundos falsos y parciales que, no obstante, se presentan como absolutos. En la apropiación de esta noción por Sartre, el deseo mismo deviene un intento de creación de ficciones, y el autor de las ficciones literarias, el tipologista privilegiado del deseo. El sujeto del deseo no antecede ni contiene a este último, sino que es fabricado en la labor del deseo, expresado como un ser imaginario que cobra realidad sólo merced a la proyección del deseo en el mundo. Así, es posible entender la noción de deseo que postula Sartre como el resultado de una doctrina de las relaciones internas totalmente embozada: la conciencia jamás deviene autoconciencia, sino que permanece extrañada en el aspecto ontológico, extrañamiento que sólo supera gracias a los encantamientos momentáneos de la satisfacción imaginaria del deseo.

El marco hegeliano nos permitió ver la importancia ontológica del deseo como una estructura doble, es decir, como el movimiento de una identidad que tiende a ir fuera de sí con el objetivo de ser ella misma. Esta tendencia hacia el dominio (aparentemente) externo es análoga a la visión sartreana de intencionalidad. La intencionalidad del deseo caracteriza la direccionalidad de la conciencia que busca conocer el mundo que se encuentra fuera de sí misma. En general, para Sartre, el mundo es siempre exterior a la conciencia, exterioridad que jamás puede asimilarse. Dado que no es posible reclamar el mundo en cuanto aspecto constitutivo de la conciencia, esta debe establecer otra relación con el mundo: debe interpretarlo y transfigurarlo imaginativamente. El deseo pasa a ser una manera de situarnos impulsivamente en el mundo, es el acto primario, un acto ejecutado una y otra vez, con el cual nos definimos en situación. En efecto, el deseo es la construcción de nosotros mismos que llevamos a cabo a diario; esa construcción muy rara vez tiene lugar bajo los auspicios del pensamiento reflexivo.

Para el Sartre de *El Ser y la Nada*, el componente cognitivo del deseo —el que lo constituye como un acto refle-

xivo e interpretativo de la conciencia— es una elección prerreflexiva y, en cuanto tal, una relación epistemológica y ontológica. En cuanto conciencia no-posicional, el deseo es una relación epistemológica que abarca más que las clases de juicios puramente reflexivos; en efecto, el deseo constituye la estructura intencional de todos los juicios emocionales, un tema del cual nos ocuparemos más adelante. En cuanto «emergente» de la conciencia, el deseo muestra al ser humano como un ser que se autodetermina y elige, como una contingencia que debe *darse a sí misma* forma determinada.

Según Sartre, entonces, el deseo es, a la vez, una relación con la exterioridad y una relación con el sí mismo; empero, en un estilo poshegeliano, estas dos relaciones no encuentran mediación en la unidad dialéctica. La conciencia está exiliada de su mundo y sólo se sabe en y a través de su *exclusión* del mundo. En consecuencia, el mundo cede ante la voluntad humana sólo en la modalidad imaginaria. Confrontado con la imposibilidad de encontrarse como ser, el sujeto existencial de Sartre tematiza esa imposibilidad, la convierte en objeto de su meditación y, por último, obtiene una forma literaria a partir de ella. «El deseo de ser» es constitutivo de la vida humana y, sin embargo, la imposibilidad de «ser» alguna vez en sentido definitivo se presenta como una necesidad ontológica; atrapado en la paradoja de la libertad determinada —de ser o bien libre o bien determinado, pero nunca ambos— el ser humano se ve obligado a desear lo imposible. Y la imposibilidad garantiza la vida perpetua del deseo, la lucha paradójica que caracteriza a los seres humanos esencialmente.

El deseo sólo puede liberar a los seres humanos de la conciencia de su propia negatividad —sea su temporalidad o libertad o finitud— a través de la instauración mágica de una presencia provisional. El conjuro de la presencia es una empresa imaginaria que sólo puede reclamar verosimilitud en un mundo imaginario y, por ende, sigue sin constituir la satisfacción absoluta del deseo. Este conjuro puede ser una creación recíproca, como en el caso de la sexualidad, o una transfiguración literaria de lo negativo; sea como fuere, en todos los casos se trata de una lucha contra la diferencia que nunca puede ganarse totalmente.

De este modo, el deseo revela nuestra ineluctable libertad ante el exilio ontológico, libertad que necesariamente atiende al mundo pero no puede abandonarse a él. No podemos perdernos por completo, pero tampoco nos es posible alcanzar el ideal de la antropogénesis que nos convertiría en puras libertades. Una y otra vez, Sartre parece decirnos que interpretamos el mundo incluso cuando lo vivimos, que toda inmediatez es atemperada por la disyunción ontológica y cierta apariencia de conciencia de nosotros mismos. Aun en las experiencias en que parecemos enajenados, abrumados o dominados, está operando una estrategia prerreflexiva de elección, estrategia que busca establecer una realidad determinada para el yo con el fin de que pueda ser conocido y, en ese ser conocido, resultar creado.

Para Sartre, el deseo es el proceso de creación de nosotros mismos, y en la medida en que somos en ese proceso, somos en el deseo. El deseo no se limita al deseo sexual ni a la clase de anhelo centrado en un objeto al que suele remitir esa palabra: es la totalidad de nuestro yo espontáneo, el «estallido» que somos, la marejada que nos empuja al mundo y hace de ese mundo nuestro objeto, la intencionalidad del yo. Frente a un mundo que se presenta como una compleja situación histórica y biográfica, el deseo pasa a ser la manera fundamental de buscar un lugar social para nosotros mismos, de encontrar y reencontrar una identidad tentativa en la red del mundo social.

Sartre considera que sólo será posible explorar a fondo el tema del deseo en el contexto de una vida cuya «elección de ser» pueda reconstruirse y explicarse; para él, la biografía constituye, justamente, una indagación de esas características. Y en la medida en que Sartre sostiene que todo deseo encuentra una resolución imaginaria, es lógico que explore una y otra vez las vidas de individuos que han dado formas imaginarias al deseo. Antes de ocuparme de la reflexión de Sartre en relación con dos de esas vidas, la de Genet y la de Flaubert, debo recorrer los pasos de su teoría: el deseo y lo imaginario, el deseo como elección de ser, el deseo y la creación por conjuro. Al dedicarse a los estudios biográficos, Sartre formula de manera implícita una pregunta con consecuencias retóricas para el trabajo de su propia vida: ¿Qué es el deseo de escribir?

«¿Por qué escribir?» es una ampliación de la pregunta «¿Por qué dar forma determinada al deseo?», y en el caso de los escritores de ficción, «¿Por qué dar forma a mundos imposibles?». En el capítulo 1 me pregunté qué hacía posible el deseo. Para Sartre, es precisamente el dominio de lo posible lo que condiciona al deseo; las condiciones del deseo son las *no realidades* de nuestras vidas, las ausencias determinadas del pasado y los reinos del presente, meramente sugeridos y no explorados.

3. Sartre: la búsqueda imaginaria del ser

«Un deseo nunca queda satisfecho por completo, precisamente, a causa del abismo que separa lo imaginario de lo real».

Sartre, *Lo imaginario.*

Imagen, emoción y deseo

La imaginación y *Lo imaginario*, las primeras indagaciones de Sartre en el tema de la imaginación, son diferentes en cuanto a estilo y propósito, pero ambas delinean una teoría intencional de la conciencia imaginativa que habrá de tener consecuencias radicales para la teoría de las emociones y el deseo. La primera de las dos obras, publicada en 1936, critica las teorías de la imaginación que no distinguen entre imaginación y percepción y afirman que la «imagen» es una realidad autónoma emplazada en algún lugar entre la conciencia y su objeto. En ese tratado, Sartre sigue el programa husserliano de la fenomenología y propicia un análisis reflexivo de la imaginación en cuanto forma de conciencia. Formula una crítica de las teorías empirista e intelectualista por igual, para luego proponer un análisis de la imaginación basado en la experiencia pero sin reducirla a los datos de los sentidos. Este trabajo de Sartre —un verdadero ejercicio en los debates epistemológicos sobre la manera más adecuada de abordar el tema de la imaginación— no se ocupa de la cuestión más amplia de los significados y orígenes existenciales del imaginar.

El segundo libro, *Lo imaginario*, publicado en 1940, reitera la tesis del tratado anterior —que las imágenes deben entenderse como formas de conciencia intencio-

nal— pero también efectúa algunas incursiones en los fundamentos existenciales del imaginar. A lo largo del desarrollo del libro, mayormente en el contexto de digresiones asistemáticas, Sartre empieza a especular sobre la relación entre el deseo y lo imaginario. En este contexto, la intencionalidad pasa a ser una estructura esencial no sólo de la percepción y la imaginación, sino también del sentimiento. En contraposición a lo que sostienen las teorías representacionales del conocimiento, Sartre afirma que la percepción, la imaginación y el sentimiento son formas intencionales de la conciencia, es decir, formas que se refieren a objetos en el mundo y que no deben ser concebidas como percepciones empobrecidas ni proyectos solipsistas. De hecho, la doctrina husserliana de la intencionalidad marcó, a juicio de Sartre, el fin del idealismo solipsista en la tradición de la epistemología moderna («I», 4-5).

La ampliación y reformulación de la visión husserliana de intencionalidad que lleva a cabo Sartre implica un desplazamiento de la perspectiva epistemológica a la existencial. Para el Sartre de la década de 1930, «intencionalidad» no significa meramente las diferentes maneras en que nos situamos en las relaciones gnoseológicas con las cosas, sino también una estructura esencial del ser de la vida humana. La direccionalidad de la conciencia, su tendencia hacia las cosas exteriores a ella, viene a expresar la situación ontológica de los seres humanos como una «espontaneidad» y un «desbordamiento». En cuanto seres intencionales, no sólo nuestro conocimiento es *del* mundo, sino también nuestra pasión esencial; nuestro deseo es quedar cautivados con el mundo, ser «del» mundo. La intencionalidad viene a representar el acceso humano al mundo, el fin de las teorías que aíslan de este último a la conciencia y la subjetividad y las obligan a residir detrás de la densa cortina de la representación.

Sartre descubrió la posibilidad de una concepción no-solipsista de la conciencia en *Ideas*, de Husserl.[1] En medio de un contexto de teorías psicologistas de la percepción y el conocimiento, Husserl se le presentó a Sartre como el primer filósofo que lograba evitar la «ilusión de la inmanencia» —el malestar de la «filosofía digestiva»— que concebía a los objetos de la percepción como contenidos de la conciencia, inventados y albergados dentro de los confines espaciales de la mente («I» 4). Al afirmar que toda conciencia es conciencia *de* un objeto, la visión de la conciencia intencional postulada por Husserl afirmaba la capacidad de la conciencia de llegar fuera de sí y obtener un conocimiento del mundo que no era una mera elaboración del yo.

Podría sospecharse que Sartre trata de asumir una postura realista; sin embargo, atenúa en forma constante esa posición sosteniendo que ni la conciencia ni el mundo son primarios, sino que ambos «son dados en un único movimiento: esencialmente externo a la conciencia, el mundo es, no obstante, esencialmente relativo a la conciencia» («I» 4). El mundo no se imprime en la conciencia de modo unilateral, como si esta fuera una *tabula rasa* que las contingencias de aquel formaran a voluntad; pero ella tampoco crea el mundo como una representación particular. La conciencia pone de manifiesto el mundo a través de relaciones intencionales determinadas, lo presenta por medio de formas específicas, sin negar nunca la exterioridad esencial de ese mundo. Si bien el mundo nunca se da a conocer fuera de un acto intencional, este polo de experiencia noemático —el polo del objeto— es irreductible en sí; por estar dirigido a un correlato noemático, cada acto intencional afirma la independencia y exterioridad de la conciencia y su mundo. En su primer ensayo sobre la intencionalidad, Sartre afirma que la diferencia entre la conciencia y el mundo constituye una relación externa, pero insiste en que es precisamente esa exterioridad lo que une a los dos de manera indisoluble. La exterioridad de esa relación garantiza un encuentro no solipsista con el mundo: «Usted ve ese árbol, sin duda; pero lo ve donde está: junto al camino, en medio del polvo, solo, retorciéndose de calor, a ocho millas de la orilla del Mediterráneo. No podría estar dentro de su conciencia porque no tiene la misma naturaleza que la conciencia» («I» 4).

La conciencia, entonces, no aprehende el mundo en virtud de una identidad común con él, salvo en la medida

[1] Véase Sartre, *Imagination: A Psychological Critique*, cap. 9, «The Phenomenology of Husserl», donde Sartre expone por primera vez su interpretación de que *Ideas* sienta las bases para una psicología no-solipsista.

en que conciencia y mundo representan polos noéticos y noemáticos que son isomórficos desde el punto de vista estructural.[2] Este isomorfismo estructural, sin embargo, no refuta la diferencia ontológica entre ambos polos: uno se aproxima al mundo en el modo del temer, el imaginar, el desear, pero el mundo no puede aproximarse a la conciencia en el modo del temer o el desear, como tampoco puede la conciencia encerrarse en su objeto sin antes negarse como conciencia —negación que, en efecto, la afirmaría en cuanto conciencia, el poder de negar—. La conciencia elude el mundo al tiempo que el mundo —y su propia autoelisión— es su tema verdadero y necesario. Para el Sartre de «Intentionality» y *La trascendencia del ego*, la conciencia es una revelación translúcida del mundo, una presentación activa que se mueve hacia el mundo como una nada impulsada a revelar. La diferencia ontológica entre conciencia y mundo no es una diferencia entre *clases* de objetos; de hecho, la conciencia no es un objeto en absoluto, sino más bien la posibilidad de la presentación de objetos. La conciencia confronta al mundo como una no realidad que se encuentra abocada a una activa búsqueda de lo real; la diferencia ontológica entre conciencia y mundo es la diferencia entre la nada y el ser: «la conciencia [es] un hecho irreductible del que no puede dar cuenta ninguna imagen física, salvo, quizá, la imagen fugaz, oscura, de un estallido (. . .). Yo no puedo perderme en el árbol más de lo que el árbol puede disolverse en mí. Estoy más allá de él; está más allá de mí» («I» 5).

Para Sartre, la noción de intencionalidad representaba una liberación del idealismo y una reivindicación de la función cognitiva de diversos modos de conciencia, aparte de la conciencia representacional: «la "representación" pura es sólo una de las posibles formas de mi conciencia "de" este árbol; también puedo amarlo, temerlo, odiarlo (. . .) odiar no es sino otra manera de lanzarme hacia él» («I» 5). Las emociones son formas diversas de presentación, clases de intencionalidades, que según Sartre son «maneras de captar el mundo» (*E* 52).

[2] Es posible considerar la teoría de la intencionalidad de Husserl como un ejemplo del principio de armonía ontológica que analizamos en el contexto de Hegel. Las numerosas comparaciones que establece Aron Gurwitsch entre Husserl y Leibniz dan crédito a la afirmación de que la doctrina de la intencionalidad de Husserl constituye un intento de reinterpretación de la doctrina de las relaciones internas en términos de una epistemología moderna.

En *Bosquejo de una teoría de las emociones* y en el citado artículo sobre la intencionalidad, Sartre se refiere al deseo como una relación intencional posible, una entre muchas presentaciones afectivas del mundo; en *Lo imaginario*, el deseo empieza a asumir una condición de privilegio en cuanto forma de intencionalidad que caracteriza a todas las otras formas emocionales de presentación. Si bien el análisis del deseo que allí se incluye es asistemático y muy sugerente, empieza a elucidar la noción de un deseo coextensivo con la conciencia misma. Este texto sugiere que el deseo es la estructura fundamental de la intencionalidad y que las relaciones intencionales —relaciones de deseo— no son sólo cognitivas en el sentido de que presentifican actos de la conciencia, sino que expresan el estatus ontológico de los seres humanos como «el deseo de ser».

Antes de dejar establecido que el deseo es coextensivo con la conciencia intencional en general, debemos detenernos en *Lo imaginario* y en *Bosquejo de una teoría de las emociones* para evaluar algunos rasgos incoherentes, incluso contradictorios, de la teoría sartreana de la intencionalidad. Por un lado, Sartre afirma que la intencionalidad garantiza que las emociones se susciten, en efecto, «acerca» de algo exterior al yo: «lo deseable mueve al deseante» (*TE* 56). Por otro lado, se considera que las emociones son una forma «degradada» o mágica de la conciencia, una aprehensión del mundo que es en esencia imaginaria, una huida. Asimismo, se concibe el deseo como una reacción ante lo deseable, una «aprehensión» y un «descubrimiento» del otro, pero también como una búsqueda imaginaria que debe permanecer como mero «conjuro», sin alcanzar nunca su objeto, sino sólo efectuar una construcción imaginaria. El análisis sartreano de la intencionalidad de la conciencia afectiva parece adolecer de una ambigüedad o, quizás, una paradoja, puesto que no parecería posible que el deseo fuera, al mismo tiempo, una revelación *y* una degradación imaginaria del mundo. El procedimiento que adoptaré en este punto consistirá en analizar esta paradoja con generosidad. Cuando la paradoja

caracteriza a toda la actividad humana, se ha de tener cautela al formular imputaciones de contradicción, pues en la teoría de Sartre la contradicción puede no denotar, necesariamente, la presencia exclusiva de falsedad, sino que podría más bien apuntar a que la verdad jamás aparece libre de su opuesto.

La ambigua relación que Sartre mantiene con Husserl ofrece un contexto para comprender el carácter paradójico de su propia concepción. Sartre criticaba la teoría de la intencionalidad formulada por Husserl, particularmente, por el hecho de que postulaba un ego trascendental previo a sus relaciones intencionales. En *La trascendencia del ego*, Sartre argumentó que tal postulación privaba a la doctrina de la intencionalidad de su aporte más agudo a la epistemología: el carácter no solipsista de la conciencia. Si esta es definida por la intencionalidad, entonces el *objeto* de la conciencia la unifica. Según Sartre, el error de Husserl radicaba en recurrir al «yo» kantiano, que al parecer brindaba la posibilidad de sintetizar percepciones con anterioridad a cualquier síntesis real, puesto que, si la conciencia es direccional y es, en verdad, «del» objeto, ella se organiza en el proceso mismo de pensar el objeto:

«Es posible que quienes creen que "dos más dos es cuatro" es el *contenido* de mi representación puedan verse obligados a apelar al principio trascendental y subjetivo de unificación, que será entonces el yo. Pero es justamente Husserl quien no necesita ese principio. El objeto es trascendente a la conciencia que lo capta, y es en el objeto donde se encuentra la unidad de la conciencia» (*TE* 138).

En la visión de Sartre, el «yo no es el dueño de la conciencia: es el objeto de la conciencia» (*TE* 97). Es más, la conciencia sólo se descubre a sí misma como yo cuando deviene conciencia reflejada. Al reflejarse sobre su propia espontaneidad, es decir, la conciencia no reflejada, el yo resulta constituido; la agencia se descubre y postula sólo *post facto*. Sartre sostiene: «La conciencia es consciente de sí misma en la medida en que es consciente de un objeto trascendente» (*TE* 40). Este «yo» que la conciencia descubre reflexivamente no es un «yo» ya constituido, sino un «yo» que se constituye a través del reconocimiento proporcionado por una conciencia reflexiva que toma su

propia espontaneidad como su objeto. Para Sartre, «el ego es un objeto aprehendido, pero también un objeto constituido por la conciencia reflexiva» (*TE* 80).

El rechazo del yo trascendental por Sartre también supuso una reinterpretación radical de la *epojé* husserliana. En términos sartreanos, no era indispensable abandonar la actitud natural para lograr una perspectiva trascendental mediante la cual pudieran ser descriptos los actos intencionales del ego empírico; para Sartre, el desplazamiento entre conciencia *prerreflexiva* —la conciencia que es no-posicionalmente consciente de sí misma tal como es consciente de un objeto— y conciencia *reflexiva* —la conciencia que hace el inventario de los actos espontáneos de la conciencia no reflejada, así como la conciencia prerreflexiva que acompaña esos actos— era un desplazamiento que se producía en el marco de la actitud natural. Según Sartre, podemos reflexionar sobre las condiciones del surgimiento de la conciencia desde la experiencia cotidiana:

«Si la "actitud natural" aparece en su totalidad como un esfuerzo efectuado por la conciencia para escapar de sí misma proyectándose en el *mí* y quedando absorta allí, y si este esfuerzo no es recompensado por completo, y si un simple acto de reflexión basta para que la espontaneidad de la conciencia se desprenda de manera abrupta del yo y sea dada como independiente, entonces la ε'πoχή ya no es un milagro, un método intelectual, un procedimiento erudito: es una angustia que se nos impone y que no podemos evitar; es a la vez un puro suceso de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana» (*TE* 103).

La conciencia, para Sartre, no necesita tomar distancia de sí misma, precisamente porque ella —como unidad paradójica de conciencia prerreflexiva y reflexiva— *ya* se halla a distancia permanente de sí misma. El ego que la conciencia crea para sí es un pseudo-yo, un constructo impuesto sobre la espontaneidad de la intencionalidad prerreflexiva. Cuando llegamos a entender que el deseo es coextensivo con la conciencia espontánea, con la intencionalidad prerreflexiva, vemos que la consecuencia de la no-coincidencia entre las conciencias prerreflexiva y reflexiva es que el deseo siempre supera a la reflexión deli-

berada, al tiempo que es su propio modo de conciencia prerreflexiva.

El problema de la imaginación, es decir, de la conciencia imaginativa, se constituyó en una cuestión central de Sartre en relación con su intento de ampliar la crítica de Husserl al psicologismo y las teorías representacionales de la conciencia. Es más, la imaginación lo ayudó a elucidar la estructura de la conciencia espontánea o prerreflexiva. Con respecto a la crítica del psicologismo, resultaba evidente que, si se consideraba que las imágenes eran intencionales, se hacía necesario dar cuenta de «sobre» qué o «de» qué era determinada imagen. Y si una imagen fuera no representacional, ¿cómo se podría pensar que se refiere a algo del mundo? En lo atinente a la elucidación de la conciencia prerreflexiva, Sartre procuró mostrar que la imaginación no sólo podía entenderse como un conjunto de relaciones intencionales, sino que era un elemento constitutivo necesario de *todos* los actos del saber; de hecho, que sin la imaginación, la captación de objetos en su «realidad» sería imposible. En este sentido, entonces, la imaginación es una especie de indagación espontánea de las estructuras de la realidad posibles y ocultas, una *epojé* del mundo existente que la conciencia lleva a cabo en el marco de su experiencia cotidiana.

La fusión positiva de lo real y lo existente puede apreciarse con bastante claridad en la teoría del conocimiento de Hume, teoría que Husserl critica de manera explícita en *Experiencia y juicio*, y que Aron Gurwitsch toma como ejemplo claro de lo que la intencionalidad husserliana intenta refutar.[3] Hume afirma que «nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones de las ideas que la mente se va haciendo de las diversas cualidades sensibles de que están compuestos los objetos, y acerca de las cuales descubrimos que mantienen una unión constante entre sí».[4] En la visión de Hume, estas cualidades sensibles son lo que conocemos directamente: indican un objeto exterior a la conciencia, pero la indicación es indirecta. En cuanto impresiones directas, son datos reales de lo que sabemos; son, en efecto, elementos «reales» dentro de la conciencia.

[3] Véase Gurwitsch, «On the Intentionality of Consciousness».

[4] David Hume, *A Treatise on Human Nature*, eds. T. H. Green y T. H. Gose, Londres, 1890, 1:505-6.

Estas cualidades sensibles son, a la vez, representaciones y rasgos constitutivos del objeto. Hume asevera que, en consecuencia, «esas sensaciones, que entran por el ojo o el oído, son (. . .) los verdaderos objetos (. . .) hay sólo una única existencia, que llamaré indistintamente *objeto* o *percepción* (. . .) entendiendo por cualquiera de los términos lo que cualquier hombre común quiere decir con "sombrero" o "zapato" o "piedra" o cualquier otra impresión que le transmiten sus sentidos».[5] Si estas cualidades sensibles son impresiones en la conciencia y las cualidades sensibles son el propio objeto, entonces parece posible deducir que el objeto de la conciencia se encuentra *en* la conciencia. La «filosofía digestiva» tiene su día de fiesta.

La identificación que Hume hace entre el objeto real de la percepción y el cúmulo de cualidades o impresiones sensibles presenta una clara dificultad con respecto a la determinación de la identidad continuada del objeto a través del tiempo. Si cada vez que confrontamos un objeto estamos en presencia de diferentes cualidades sensibles —supongamos que el objeto cambia o que cambiamos nuestra perspectiva—, ¿cómo habremos de concluir, con cierto grado de confianza, que estamos en presencia del mismo objeto? ¿Cómo podríamos, desde este punto de vista, derivar de esta teoría un principio de identidad por el cual fuese posible declarar a un objeto dado como sí mismo incluso a pesar de su alteración? La respuesta de Hume nos acerca más al problema de la imaginación que hemos de someter a consideración en el contexto de la obra de Sartre. Puesto que Hume está comprometido con la idea de que sólo las cualidades sensibles son reales, debe concebir la organización de impresiones sensoriales sucesivas en objetos discretos como un acto de fe, una construcción imaginaria que la mente se plantea para hacer el mundo más habitable. La identidad del objeto es, en efecto, un logro de la imaginación. Si sólo las cualidades sensibles son reales y los criterios utilizados para organizar esas cualidades no son igualmente reales, entonces los criterios son contingentes y, según Hume, constituyen aportes de la imaginación que han de considerarse proyectos de simulación.

[5] *Ibid.*, pág. 491.

La doctrina de la intencionalidad postulada por Husserl procuró salvar el problema de la identidad que se planteaba en las teorías psicologistas como la de Hume. Para Husserl, el objeto es «construido» a través de una serie de actos intencionales que se dirigen hacia el núcleo noemático que es el objeto. Tales actos intencionales pueden incluir aquellos que no hacen más que presentar lo dado de manera inmediata, pero también los que presentan dimensiones del objeto que se encuentran ocultas espacial o temporalmente. Este último fue el tema central de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, la obra de Husserl que quizás ha ejercido mayor influencia en la apropiación de la noción de intencionalidad por Sartre.[6] Cuando observamos un lado de un cenicero, no pensamos, según Husserl, que esta entidad sea la totalidad de la cosa, sino que la apreciamos como un objeto que en parte se nos revela y en parte queda oculto. En otras palabras, en la percepción misma del objeto opera un acto de *anticipación* que fija los criterios para comprender de manera cabal el objeto. Esta clase de anticipación informada es posible sobre la base del isomorfismo estructural que caracteriza a los correlatos noético y noemático de la experiencia. Aun cuando están ausentes de la conciencia, los aspectos opacos del objeto son, de todos modos, significativos para esa conciencia. El triunfo de la fenomenología en este aspecto ha radicado en dignificar el reino de lo no expresado y lo ausente, al considerarlo constitutivo de una realidad significativa. Y este es, además, un momento de coincidencia entre la fenomenología de Husserl y la de Hegel: la esencialidad de la negación respecto de la realidad. Cuando «sabemos» que la cara oculta de un objeto está ahí y qué aspecto debe tener ese objeto, no lo sabemos en virtud de un acto arbitrario de la imaginación que resulta ser una mentira epistémica que solemos contarnos. Lo imaginario es estructurado y, a su vez, estructura cualquier acto concreto de saber. La imaginación nos permite entender el objeto en su completud, en casos en que el pensamiento perspectivista o el positivista no tendrían éxito; es el paso hacia la omnisciencia en cualquier acto determinado de conciencia.

[6] A todo lo largo de *The Transcendence of the Ego*, Sartre hace referencia a *Phenomenology of Internal Time Consciousness* como la obra que presenta una teoría de la intencionalidad no-egológica con la que él concuerda; véase *TE* 39, 42, nota 21.

Así, en la visión de Husserl, la imaginación es crucial para la constitución de los objetos. Si se nos privara de la imaginación, sólo conoceríamos objetos truncos, la mera superficie de las cosas. Por consiguiente, el método de la variación imaginaria resulta esencial para lograr una descripción fenomenológica completa de cualquier objeto en consideración. La imaginación es el esfuerzo que realiza la conciencia para superar la perspectiva; la «presencia» de la imagen es una realidad plena en sí misma.[7] La esencia del objeto, en opinión de Husserl, ha de encontrarse en su realidad *ideal*; para llegar a lo ideal se deberá efectuar una indagación imaginaria del objeto que revele en forma sucesiva el *Abschattungen* de este, que no puede estar presente al mismo tiempo para la conciencia perceptual.

En *Lo imaginario*, Sartre retoma la labor llevada a cabo por Husserl con el propósito de distinguir entre lo real y lo existente y reivindicar, además, la imaginación como una forma de conciencia genuina dotada de estructuras complejas que se orientan hacia los objetos. Mientras que Husserl procuraba refutar la clase de psicologismo expresada en la noción de conciencia formulada por Hume recurriendo a la armonía implícita que reina entre la conciencia intencional y su satisfacción noemática, Sartre claramente pensaba que era posible refutarlo mediante la elucidación de los actos posicionales de la conciencia. En su opinión, una imagen no es un objeto ni un contenido, sino una *relación* en la que un objeto es o bien postulado como no presente o no existente, o bien no postulado sino presentado de un modo que es neutral respecto de la cuestión de la existencia (*PI* 16). Tanto para Husserl como para Sartre, la imaginación es un conjunto de relaciones intencionales dirigidas hacia el mundo; en el caso de Sartre, se trata, además, de una relación que procura la desrealización de ese mundo. A su juicio, esa imaginación sigue siendo intencional: está dirigida al mundo en la modalidad de la negación o la desrealización.

[7] *PI* 10: «la imagen (. . .) está completa en el momento mismo de su aparición».

La crítica que Sartre hace de la concepción egológica de la intencionalidad defendida por Husserl tiene consecuencias específicas en relación con su apropiación de la idea husserliana de la intencionalidad de la imaginación. Para Husserl, el polo noético de la experiencia imaginaria aborda ciertas clases de objetos y contribuye a la constitución de estos. Por consiguiente, los objetos imaginarios han de interpretarse como correlatos noemáticos entendidos noéticamente como inexistentes: no como ilusiones ni representaciones vagas, sino como objetos de la conciencia muy estructurados. Lo imaginario no es una representación deficiente de lo real: no aspira en absoluto a la realidad, sino que es su propio conjunto de objetos entendidos explícitamente como *irreales*. Sartre valora, sin lugar a dudas, el logro alcanzado por la fenomenología husserliana al haber circunscripto y dignificado el dominio de lo imaginario como un dominio autónomo y estructurado de la conciencia; no obstante, su refutación del polo noético de la intencionalidad —postura que mantiene contradictoriamente— arroja dudas sobre su capacidad para sostener este logro en su propia teoría. Cuando Sartre asevera, en *La trascendencia del ego*, que el *objeto* de la experiencia organiza la conciencia, se arriesga a que esa afirmación se convierta en una postura fuertemente conductista, a menos que contemple una explicación de la contribución de la conciencia a su objeto. Es indudable que Sartre intenta sostener que, en el caso de los objetos imaginarios —imágenes, en sus términos—, la conciencia aborda la imagen mediante uno de cuatro posibles actos posicionales.[8] Sin embargo, si requerimos una explicación acerca de las estructuras de la conciencia que hacen posibles estas cuatro relaciones posicionales, no quedaremos satisfechos si aceptamos la visión de la intencionalidad de la conciencia tal como se presenta en estos primeros trabajos. Si la conciencia es una pura nada, un fenómeno translúcido que sólo deja que el mundo aparezca, entonces no tenemos manera de entender los modos de presentación que hacen posible que el mundo aparezca como odioso, deseable, imaginario, etc. Además, tampoco tenemos manera de entender por qué diferentes conciencias presentan el mundo de diferentes maneras, es decir, por qué el mundo parecería deseable para una conciencia y desagradable para otra. Es imposible que sea el mundo el que actúa sobre la conciencia de estas maneras diversas: seguramente es la conciencia la que organiza su propia experiencia; la versión de una intencionalidad orientada a los objetos, que Sartre defiende, no logra dar cuenta de este hecho notorio.

La interpretación sartreana de la conciencia intencional como un medio translúcido que deja aparecer el mundo lo lleva a la conclusión de que tanto la conciencia emocional como la imaginaria son formas degradadas de conciencia, en la medida en que son expresiones opacas de ella.[9] La imagen, tal como la emoción, es una huida del mundo, una desrealización que manifiesta una retracción de él. Este aspecto de la teoría de Sartre surge como consecuencia directa de su visión de la intencionalidad orientada a los objetos: la negación o transformación de «la realidad dada», es decir, del mundo externo a la conciencia, es al mismo tiempo el espesamiento de la conciencia como medio translúcido. Mientras que para Husserl lo imaginario constituye su propio dominio de objetos y cumple una función necesaria en la captación de objetos dados, para Sartre, lo imaginario no es una dimensión constitutiva, sino una falla de la conciencia translúcida. Al afirmar que sólo aquello que se encuentra *fuera* de la conciencia tiene realidad, Sartre parece perder el derecho a defender la aseveración de la fenomenología de Husserl que más aprecia: «para Husserl y los fenomenologistas, nuestra conciencia de las cosas no se halla en modo alguno limitada al conocimiento de estas. El saber de la "pura representación" es sólo una de las posibles formas de mi conciencia de ese árbol: también puedo amarlo, temerlo, odiarlo, y este sobrepasamiento de la conciencia por sí misma que se llama "intencionalidad" también se encuentra en el temor, el odio y el amor» («I» 5).

[8] «Este acto (. . .) puede postular el objeto como inexistente, o ausente, o existente en otro lugar; también puede "neutralizarse", esto es, no postular el objeto como objeto existente».

[9] Sartre emplea la expresión «degradación» para referirse al estado de la conciencia en la emoción a lo largo de *E*; en *PI*, sugiere que la conciencia, en cuanto imaginaria, participa en un proyecto cuya finalidad es ofuscarse, una creencia en la plenitud que resulta ser una «pobreza esencial» (pág. 11).

Es claro que Sartre se contradice en relación con este tema. En ocasiones asegura que las imágenes son parte de nuestra aprehensión de lo «real», pero en otros contextos sostiene que se trata de fenómenos desrealizantes, huidas de lo real. Esta ambivalencia que recorre *El Ser y la Nada* no parece surgir exclusivamente en relación con su visión de la conciencia intencional, sino también en sus análisis contradictorios del «ser». Por momentos, Sartre parece argumentar como si el reino de la exterioridad fuera el único asiento de la realidad y la conciencia, una intencionalidad translúcida que puede develar de inmediato el ser-en-sí.[10] Según esta concepción, los objetos de la conciencia son datos positivos de la experiencia, y la conciencia no desempeña papel alguno en la constitución de su existencia o significado. A pesar de ser un movimiento activo hacia los objetos, la conciencia encuentra su expresión consumada como presentación reveladora, presentación que se disuelve para hacer posible la aparición del objeto. Esta creencia en la percepción directa parece sumar a Sartre a las filas de los positivistas a quienes la fenomenología procuró refutar desde su nacimiento. La realidad se define como un dominio autónomo del cual queda excluida la conciencia; empero, esta última puede presentar o revelar esa realidad cuando es conciencia iluminada, es decir, libre de imágenes y emociones.

Esta consideración de la visión no-egológica de la intencionalidad en Sartre proporciona el contexto necesario para entender el carácter problemático de su concepción de la imaginación y, en última instancia, del deseo. En términos husserlianos, Sartre afirma que las imágenes son objetos que la conciencia se presenta a sí misma. Refiriéndose a los actos posicionales de esta, parece sostener que la conciencia es una actividad estructurada que constituye los objetos de la experiencia imaginaria. Sin embargo, desde lo que parecería ser una perspectiva positivista, concibe las imágenes como un escape de lo real. La implicación de esta segunda perspectiva es que la realidad debería quedar confinada a los fenómenos existentes, positivos; se trata de la refundición de realidad y existencia que Husserl intentaba negar. Sartre, cabe aclarar, señala que las imágenes son una especie de conciencia afectiva que es «también conocimiento» (*PI* 103); por lo tanto, su deslealtad respecto del programa husserliano no es absoluta. El análisis de la conciencia afectiva que sienta las bases de la visión sartreana del deseo empieza a adquirir su carácter ambivalente en *Lo imaginario*; establecer si la afectividad es una «aprehensión» de lo real o un indicador de solipsismo es una cuestión que está siempre presente en su discusión de lo imaginario, las emociones y el deseo. En la medida en que Sartre llega a considerar la afectividad como una forma de conocimiento, se ve obligado a reconstruir su claro repudio del polo noético de la experiencia. En el desarrollo de su teoría hay, en efecto, una reconstrucción de lo noético, que no sigue, sin embargo, las líneas epistemológicas sentadas por Husserl. El ser no sustancial del yo —y de la conciencia en general— se reformula como la presencia de la elección en el origen del yo. Sartre reafirma el polo noético de la experiencia y, junto con él, la función cognitiva de la afectividad a través de la concepción existencial del yo. Los objetos ya no son tan sólo «dados» sino también «constituidos». La búsqueda del ser que caracterizaba a la intencionalidad no es una búsqueda solicitada por el mundo de manera unilateral, sino que se halla motivada también por el deseo de un yo en busca de su propio surgimiento. El mundo es entendido en el contexto de un proyecto subjetivo; ese proyecto, expresión del deseo fundamental de ser, es un proyecto *apasionado*; así, los esfuerzos que lleva a cabo el conocimiento con la finalidad de presentar al mundo son siempre esfuerzos apasionados del yo para encontrarse en la situación que descubre y crea al mismo tiempo.

Es posible discernir la transición del modelo epistemológico al modelo existencial en *Lo imaginario*, si bien tal desplazamiento no se menciona de manera explícita en ese texto. A pesar de que la indagación se presenta como un proyecto de fenomenología descriptiva, investiga también los orígenes existenciales del imaginar. Para Sartre, la imagen es extrañamente autosuficiente, una pura presencia que llena su propio espacio por completo. Las imágenes difieren de las percepciones en que estas últimas tienen «una cantidad infinita de relaciones con otras co-

[10] «I» 4: «no hay nada en [la conciencia] más que un movimiento de huir de sí misma»; «I» 5: «todo está finalmente fuera».

sas» (*PI* 11). Sartre explica que «agotar la riqueza de mi percepción demandaría un tiempo infinito». Las imágenes, por otra parte, se dan por entero, «sufren de una pobreza esencial» (*PI* 11) en la medida en que no mantienen relación alguna con el resto del mundo de la percepción, sino que son una clase de presencia pura que el mundo de la percepción no puede ofrecer.

El mundo perceptual conforma un paisaje plagado de negación: las diversas relaciones que existen entre fenómenos discretos son registradas y descriptas en forma pasiva por la conciencia perceptual, y en cuanto perceptual, la conciencia advierte que no es adecuada para su mundo. En la imagen, se niega la complejidad y la alteridad del mundo perceptual y se supera el sentido de limitación que comporta toda conciencia perceptual. La imagen presenta su objeto como ausente, o no existente, o indiferente a cualquier condición existencial. El «no-ser» de la imagen es, paradójicamente, la ocasión de su plenitud y presencia. En efecto, la conciencia llena la ausencia que ocasiona la imagen; la imagen es una «presencia-dentro-de-la-ausencia», un modo que la conciencia tiene de llenar ausencias consigo misma. Así, las imágenes surgen en virtud de los vacíos que existen en el mundo perceptual; manifiestan el deseo de una presencia y son una manera de interpretar la ausencia: «si la imagen de un ser querido que ha muerto se me aparece en forma súbita, no necesito de ninguna "reducción" para sentir un dolor en el pecho: es parte de la imagen, es la consecuencia directa del hecho de que la imagen presenta a su objeto como no existente» (*PI* 17).

El mundo perceptual impide que la conciencia se experimente como autora de su mundo porque la facticidad y la complejidad interna de ese mundo superan las posibilidades de la conciencia perceptual. Puesto que la imaginación postula su objeto como no existente, es libre de crear su mundo imaginario según su idea. En la imaginación, el mundo fáctico o perceptual queda fuera del juego; así, la imaginación es una suerte de procedimiento de puesta entre paréntesis que ha de hallarse en la experiencia común de la conciencia y que constituye una manifestación de esa «angustia», mencionada en *La trascendencia del ego*, por la cual la conciencia se arranca de su implicación

habitual en el mundo. Para la conciencia, el mundo adquiere una especie de presencia temporaria a través de su desrealización imaginaria: «viva, atractiva y fuerte como es una imagen, presenta su objeto como no siendo» (*PI* 18). No obstante, la imagen se sustenta en la *creencia* de que goza de algún tipo de existencia. La necesidad de creer en la existencia de la imagen y la incapacidad para sostener esa creencia conforman el ambiguo proyecto existencial que se encuentra en el origen de la formación de imágenes: «la condición falsa y ambigua a la que llegamos de ese modo sólo parece poner de manifiesto con mayor relieve lo que acabamos de decir: que intentamos en vano generar en nosotros mismos la creencia de que el objeto realmente existe en virtud de nuestra *conducta* hacia él; podemos fingir por un segundo, pero no podemos destruir la conciencia inmediata de su nada» (*PI* 18).

Así, la imaginación es una forma de conciencia que encarna la libertad, entendiendo por libertad la superación de la facticidad y la trascendencia de la perspectiva. En la percepción, el elemento representativo es pasivo, pero en la imagen «este elemento, en lo que tiene de primario e incomunicable, es el producto de una actividad consciente y está atravesado por un flujo de voluntad creativa» (*PI* 20). De este modo, la conciencia imaginativa proporciona la experiencia de la autonomía radical, en términos sartreanos; la desrealización del mundo es el nacimiento de la conciencia: «se deduce necesariamente que el objeto como imagen no es nada más que la conciencia que uno tiene de él» (*PI* 20). Si la realidad se identifica con la existencia positiva, la imaginación es una huida de la realidad, una negación de lo real; sin embargo, si consideramos, siguiendo a Husserl, que las ausencias son constitutivas de lo real, la imaginación es el recurso a la realidad significativa que la vida perceptual no puede alcanzar, según Sartre. En el primer caso, la conciencia cae en el solipsismo; en el último, obtiene acceso a dimensiones ocultas de lo real. En cualquier caso, la conciencia se afirma en los límites del ser positivo, no sólo construyendo el mundo más allá de sus contornos positivos, sino construyéndose como actividad creativa.

Tanto en el análisis más detenido de los orígenes existenciales del imaginar, que Sartre desarrolla en la sec-

ción titulada «La vida imaginaria», como en las diferentes referencias a la afectividad que realiza en el transcurso de *Lo imaginario*, es posible advertir un progresivo énfasis en una concepción de la intencionalidad centrada en el sujeto. El realismo sartreano, que por su identificación de lo real con lo existente aparece como una forma de positivismo, resulta gradualmente reemplazado por una visión de la intencionalidad en la que el proyecto del deseo ocupa un lugar fundamental. Sartre explica que la imagen es un proyecto subjetivo cuya finalidad es presentar al yo como voluntad imperturbable: «el acto de imaginar es mágico. Es un conjuro destinado a producir el objeto del propio pensamiento, la cosa que uno desea, de un modo tal que uno pueda apoderarse de ella» (*PI* 177).

Análogamente a la visión de las emociones como esfuerzos mágicos orientados a superar la adversidad, la imagen se concibe como un rechazo del mundo fáctico: «En ese acto, siempre hay algo de lo imperioso y lo infantil, una negativa a tomar en cuenta la distancia o la dificultad» (*PI* 177). Las imágenes nunca son dadas como imágenes parciales (a menos que se busque deliberadamente una versión parcial de una imagen —por ejemplo, «Pedro en su casa ayer a la noche»—, en lugar de una imagen que incluya más perspectivas). A diferencia de los objetos perceptuales, las imágenes se dan todas inmediatamente. En este sentido, son objetos del deseo que no ofrecen la resistencia que oponen, en cambio, los objetos del mundo perceptual en sus formas exteriores y, en general, truncas. Por consiguiente, *una imagen es una relación con un objeto deseado y apropiado por completo*: «estos objetos no aparecen, como en la percepción, desde un ángulo particular; no ocurren *desde un punto de vista*; intento traerlos a la vida como son en sí mismos» (*PI* 177). El ascenso tentativo a la omnisciencia proporcionado por la imaginación produce la satisfacción momentánea del deseo: «lo que quiero y lo que obtengo es, justamente, Pedro» (*PI* 177). Así, la imagen representa una satisfacción del deseo basada en la desrealización del mundo fáctico. El deseo busca poseer mágicamente su objeto instaurándose como creador de ese objeto. Según Sartre, las imágenes acompañan a la mayoría de los estados afectivos, porque la afectividad o la emoción tienen una intencionalidad que

busca la posesión mágica y el control del mundo. Las emociones son los medios mágicos con los cuales imaginamos mundos alternativos. Por consiguiente, ellas necesitan de las imágenes para llevar adelante su intento de crear el mundo de nuevo, aunque sólo sea de un modo posible: «Ser consciente de Pablo en cuanto odioso, molesto, comprensivo, perturbador, ganador, repulsivo, etc., es conferirle una nueva cualidad, construirlo en torno a una nueva dimensión» (*PI* 99).

Sartre no proporciona una fórmula unívoca para entender la interrelación de imágenes, emoción y deseo, aunque sus diversos comentarios a lo largo de *Lo imaginario* brindan una base para reconstruir su visión a medida que va desarrollándose. Hacia el final de esa obra, Sartre aventura la siguiente formulación: «la imagen es una especie de ideal para el sentimiento, representa un estado limitado para la conciencia afectiva, el estado en el cual el deseo es, además, conocimiento» (*PI* 103). En la visión sartreana, la mayoría de los estados afectivos conciben la realidad de un modo subjuntivo y, por ende, mantienen las imágenes como elementos centrales de su intencionalidad: la imagen es la clase de presencia indiferenciada que el deseo se esfuerza por alcanzar, y las emociones parecen ser permutaciones del deseo humano. Por un lado, la creación de objetos se presenta como el proyecto que estructura la afectividad y el imaginar, puesto que ambas actividades están subordinadas a un deseo fundamental de convertirse en el cimiento del propio mundo. De tal forma, el deseo —concebido como el deseo de ser el fundamento de la propia realidad— constituye la base de la conciencia emocional y de la imaginativa. Por otro lado, el deseo no es meramente reflexivo sino intencional; los objetos del deseo están «fuera» del yo: esto es lo que significa la afirmación de Sartre en cuanto a que lo deseable mueve al deseo. El carácter doble del deseo —su intencionalidad y reflexividad— requiere una explicación que establezca que los proyectos idealista y realista del deseo no son simples contradicciones, sino paradojas dinámicas y constitutivas.

El argumento sartreano de que el deseo busca construir su objeto parece estar en conflicto con su aseveración de que el deseo es una forma de conocimiento. Es

necesario preguntar: ¿Qué clase de conocimiento creativo es el deseo humano? ¿Es concebible que el deseo a la vez descubra y cree su objeto? ¿Cómo podemos entender esta concepción paradójica? Cuando Sartre asegura que el deseo es una forma de conocimiento, parece establecer una distinción entre el conocer intencional y el representacional. El deseo no «conoce» su objeto en el sentido de que el objeto deseado se corresponde con el objeto objetivo que supuestamente se encuentra tras el objeto deseado. Para Sartre, el «conocer» siempre tiene lugar por medio de actos de presentación determinados y de modos de aparición determinados. El objeto nunca es recibido en forma inmediata, prescindiendo de una manera específica de presentarlo; de hecho, aun si se lo ha de considerar «objetivamente», deberá abordárselo de ese modo. En consecuencia, el objeto deseado no se diferencia de algún objeto «objetivo», porque el objeto debe ser concebido en términos de modos de aparición, y si se presenta como deseable, su cualidad de deseable es constitutiva de su ser fenoménico.

El problema crítico que conlleva esta explicación es que parece difícil, si no imposible, diferenciar entre una aparición ilusoria y una objetiva. ¿Cómo se explicaría, en esta visión, la cualidad engañosa del deseo? ¿Cómo se explicaría la experiencia de las faltas desplazadas y los objetos del deseo ilusorios? ¿Hay una diferencia crítica entre imagen e ilusión, entre el mundo imaginario que el deseo intenta crear y el autoengaño en general? Si el deseo trata de hacerle creer al yo que es posible trascender la facticidad, ¿no es el deseo un proyecto de autoengaño? ¿Qué sentido tiene referirse al deseo como una forma de conocimiento si es, en su base, un proyecto de autoengaño?

Para responder a estas preguntas de manera acabada tendremos que remitirnos a *El Ser y la Nada* y al análisis de la mala fe. No obstante, en esta etapa podemos abordar el problema en forma tentativa recurriendo a nuestro análisis del deseo y la imagen. En la visión de Sartre, el deseo es una forma de conocimiento en la medida en que «concibe» su objeto de un modo determinado, es decir, en la medida en que desear es siempre coextensivo con imaginar. El deseo no atiende a lo que le es dado en la percepción, sino a lo que le es ocultado en esta; en cierto sentido, se trata de una investigación de las dimensiones significativas de la ausencia: el deseo tematiza la ausencia y de ese modo la hace presente. Así, el deseo es fundamentalmente un deseo de plenitud, el intento de llenar los vacíos de la vida perceptual: «El objeto como imagen es *una falta definida* (*un manque défini*); adquiere forma como cavidad. Un muro blanco *como imagen* es un muro blanco *que está ausente en la percepción*» (*PI* 179). Sin embargo, la imagen del muro blanco no es la imagen del muro tal como aparece en la percepción; la presencia que el muro blanco adquiere en la conciencia imaginaria está fuera del alcance de una conciencia limitada por la perspectiva. El conocimiento del mundo que proporciona la imaginación, y que no puede medirse por su correspondencia con los objetos perceptuales, es el conocimiento de la *presencia* de las cosas. La conciencia de un par de manos suaves y delicadas, comenta Sartre, «es más bien de algo delicado, grácil, puro, con un matiz de delicadeza y pureza estrictamente individual». Estos matices «aparecen» ante la conciencia; no «se presentan en su aspecto representativo». Y agrega: «esta masa afectiva tiene un carácter que carece de conocimiento claro y completo: la masa está *presente*» (*PI* 101).

El deseo descubre un objeto imaginario que posee ciertos rasgos que ningún objeto perceptual podría tener. La *presencia* del objeto le es dada al deseo, es decir, es aquello que el deseo persigue; esta función presentificadora del deseo necesita de la conciencia imaginativa para expresar y establecer la condición de la creencia en esa presencia. El objeto del deseo es *irreal* en la medida en que no es perceptual. Sin embargo, la conciencia perceptual es irreal en la medida en que se ve limitada por las exigencias de la perspectiva y la parcialidad. Determinar si el deseo y la conciencia imaginaria producen, en general, ilusión o verdad dependerá de que la «realidad» se defina en función de la conciencia perceptual o bien en función de una imaginación hipostatizada liberada de las restricciones de la perspectiva. En la medida en que Sartre se inscribe en la concepción husserliana de la intencionalidad, el criterio que parece aplicarse es el segundo: el aspecto negativo del objeto es constitutivo de su objetividad y, por consiguiente, la función negadora de la conciencia

—su condición en cuanto deseo— permite que esa conciencia acceda a las regiones ausentes de los objetos. En cambio, en la medida en que Sartre restringe su definición de la realidad al ser positivo, los objetos dados de la conciencia perceptual, el deseo y lo imaginario constituyen huidas de lo real, no revelaciones.

En *Bosquejo de una teoría de las emociones,* publicado en 1939, un año después de *Lo imaginario*, la afectividad se presenta como referencial y transfigurativa a la vez. Por un lado, Sartre afirma que «el sujeto afectado y el objeto afectivo están unidos en una síntesis indisoluble» (*E* 52), y concluye diciendo que «la emoción es una manera cierta de captar el mundo». Por otro lado, argumenta que las emociones son «huidas» y degradaciones de la realidad: «la hipertensión del temor o la tristeza (. . .) apunta a negar el mundo o descargarlo de su potencial afectivo negándolo» (*E* 74). Y una vez más: «la ira aparece (. . .) como un escape: el sujeto iracundo se asemeja a un hombre que, al carecer del poder para deshacer los nudos de la cuerda que lo ata, se retuerce en sus ataduras» (*E* 37). Para Sartre, las emociones son respuestas ineficaces a las diversas dificultades del mundo, expresiones de la impotencia fundamental en que se ven atrapados los seres humanos: «[las emociones] representan un subterfugio particular, un truco especial, y cada uno de ellos es una manera diferente de eludir una dificultad» (*E* 32).

La visión sartreana de las emociones como constructos imaginarios revela una perspectiva pesimista respecto de la eficacia de la emoción. Cuando del hombre iracundo se dice que se parece al hombre que «carece del poder para deshacer los nudos de la cuerda que lo ata», la ira se concibe como manifestación de impotencia. Sin embargo, aquí cabe preguntarnos si la ira no es, también, una forma de poder. Cuando Sartre argumenta que las emociones son básicamente ineficaces, que sólo logran una transformación mágica del mundo, nos vemos obligados a inquirir: ¿Por qué la emoción no puede llegar al mundo? ¿Qué abismo se extiende entre la conciencia emocional y el mundo hacia el cual se orienta? ¿Qué hace de las emociones las pasiones inútiles que describe Sartre?

La dificultad del mundo, sostiene Sartre, es un dado fenomenológico permanente: «. . .este mundo es *difícil.*

Esta noción de dificultad no es una noción reflexiva que implicaría una relación conmigo. Está ahí, en el mundo» (*E* 58-9). La adversidad del mundo es su inaccesibilidad a la conciencia, su brutal cualidad de dado, su alteridad absoluta. Sin embargo, este mundo que opone resistencia a la conciencia no puede ser el mismo mundo que se le revela a la conciencia en su propia estructura, de acuerdo con las armonías husserlianas noéticas-noemáticas. Una vez más, la visión del «mundo» es contradictoria: primero, es un correlato noemático de una conciencia estructuralmente similar (la visión de Husserl), y después, una realidad bruta e impenetrable que la conciencia sólo puede eludir (la visión positivista). La validez de esta segunda interpretación resulta cuestionada de inmediato por el hecho evidente de que las emociones *son*, en ocasiones, eficaces en lo que respecta a transformar el mundo. Si consideramos que la ira no es un signo de impotencia definitiva, sino una posible fuente de poder en la cual podría nutrirse la acción eficaz, la visión de las emociones que propone Sartre como *degradaciones* de lo real, transformaciones meramente *mágicas* del mundo, se enfrenta a un serio cuestionamiento.

Robert Solomon sugiere que Sartre no es coherente a este respecto:

«Para Sartre, el concepto de mágico sirve para poner de relieve la *ineficacia* de la conducta emocional, el hecho de que nuestras emociones no hacen más que cambiar la dirección de la conciencia sin cambiar, en realidad, el mundo en lo más mínimo (. . .). El problema es que Sartre prosigue, a la manera de los psicologistas que critica, tratando a las emociones como algo "aislado", y al "mundo de las emociones", como un mundo diferente del mundo "real" de la acción y el compromiso efectivos. No obstante, son nuestras emociones las que motivan nuestras acciones y sostienen nuestros compromisos. El "proyecto fundamental" que domina una parte tan importante de los escritos de Sartre es, por su propia naturaleza, un proyecto emocional en el cual nos comprometemos fuertemente, aun al extremo de reorganizar ("transformar") nuestro mundo todo en respuesta a sus exigencias».[11]

[11] Robert Solomon, «Sartre on Emotions», en Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, pág. 284.

Si volvemos la atención al aporte de la emoción a la totalidad de la conciencia, podemos tropezar con una objeción más decisiva aún a la noción de que las emociones sólo se aplican a proyectos de negación y desrealización. La «espontaneidad» de la conciencia prerreflexiva, el «desbordamiento» de la conciencia que constituye la experiencia vivida de la intencionalidad prerreflexiva, es una pasión o un deseo que constituye el ser mismo de la conciencia. Las emociones pueden entenderse como permutaciones diversas de esta relación fundamental con el mundo, de ese proyecto fundamental de la vida humana como «empeño de ser». Cada acto que procura hacer presente al mundo ante la conciencia, que busca, en efecto, construir el mundo en cuanto presente para la conciencia, es una expresión de este impulso primario hacia la plenitud que caracteriza a la conciencia intencional y al ser de la realidad humana. En rigor, ningún acto de conciencia es tal sin esta estructura afectiva. *La intencionalidad de la conciencia se vive de manera concreta como la experiencia difusa e insistente del deseo humano.*

Al iniciar este análisis planteé la pregunta acerca de si la visión sartreana de la afectividad era contradictoria o paradójica, y supuse que si se tratara de lo primero quedaría demostrada la inadecuación de la teoría, y si se verificara lo segundo la teoría podría recuperarse. Si bien he señalado una contradicción en el pensamiento de Sartre, un conflicto respecto de la interpretación de la accesibilidad del mundo y, correlativamente, la eficacia de la conciencia emocional, aún no he agotado las interpretaciones posibles de la teoría. La disyunción que parece estar ínsita en toda su teoría de la conciencia afectiva representa una batalla entre el solipsismo y el realismo: o bien el deseo —y la afectividad en general— se encuentra estructurado por un proyecto subjetivo de alcanzar una presencia omnipotente ante el mundo, o bien el deseo es «movido por lo deseable», provocado y estructurado por el objeto de la conciencia. Es posible considerar que *El Ser y la Nada* retoma el problema que plantea esta aparente paradoja y ofrece un programa filosófico cuyo objetivo es entender la conciencia afectiva como referencial y mágica.

Dado que el mundo es «difícil», la conciencia no puede alcanzar la unidad esperada que Hegel consideró posible; de hecho, cabría interpretar el conjunto de teorías que se sucedieron desde Hegel hasta Sartre como la revelación gradual de la dificultad inherente del mundo. En opinión de Sartre, la disyunción ontológica entre la conciencia y el mundo no excluye la función intencional o referencial de la conciencia, sino que sugiere que referirse al mundo e identificarse con él son empresas muy diferentes. La tesis hegeliana de que la conciencia sólo puede llegar a conocer aquello con lo cual siempre estuvo vinculada ontológicamente no es verdadera para Sartre. Por consiguiente, el conocimiento no se entiende como una serie de actos por los cuales las identidades de la conciencia y el mundo habrán de ampliarse para incluirse mutuamente, sino como una relación de paradoja permanente que nunca se resuelve.

El sujeto viajero de Sartre no necesita evolucionar para descubrir, finalmente, que siempre fue aquello que ha devenido; por el contrario, este sujeto es una creación, un ser formado de la nada. Por consiguiente, la conciencia intencional conoce sus objetos como exteriores a sí misma, pero esa exterioridad jamás se da en forma no adulterada; nunca conocemos a los objetos o a los Otros fuera de la experiencia de su dificultad fundamental, su exterioridad, y, por ende, siempre les aportamos a esos objetos nuestras propias relaciones con la dificultad: nuestras emociones. A continuación me remitiré a *El Ser y la Nada* con el fin de comprender el doble significado que reviste la exterioridad para el proyecto del deseo, como aquello que apasiona a los seres humanos y aquello de lo cual huyen.

La escisión entre sujeto y sustancia que presenta Sartre constituye un nuevo paso en el establecimiento de la conciencia como negatividad o, según afirma Kojève, como «un agujero en el Ser» que no puede renunciar a su negatividad participando en una síntesis más abarcadora. La noción de conciencia que defiende Sartre es la de negatividad negadora, una negación que se vuelve sobre sí y de ese modo se produce en cuanto ser determinado. El deseo que motiva la vida humana es, para Sartre, un proceso de *negación reflexiva* que crea un yo y un proceso de *negación recíproca* entre diversos yoes a través del cual cada uno de ellos crea al Otro. Me ocuparé primero del trabajo de la negación por el cual el yo se crea a sí mismo, y

luego, en el contexto del análisis de la sexualidad que lleva a cabo Sartre, del proceso de reconocimiento íntimo por medio del cual continuamente nos acarreamos el uno al otro en el Ser.

Las estrategias de la elección prerreflexiva: el deseo existencial en *El Ser y la Nada*

«*El punto de vista y el deseo son lo mismo*».

Wallace Stevens, «An Ordinary Evening in New Haven».

En *El Ser y la Nada*, Sartre se ocupa por primera vez del tema del deseo en el contexto de las relaciones intersubjetivas, y más tarde lo retoma en la sección dedicada al psicoanálisis existencial. En el primer análisis, el deseo es entendido como deseo sexual,[12] y en el segundo, como lo que podría denominarse deseo existencial.[13] En el primer contexto, el deseo sexual no es sino una permutación del «deseo de ser», un proyecto existencial que estructura la espontaneidad del para-sí. Puesto que el deseo existencial se considera más fundamental en la visión sartreana, me ocuparé primero del «deseo de ser», y en la siguiente sección reflexionaré acerca de su significado en el contexto de un intercambio sexual recíproco.

[12] *BN* 384: «La aprehensión primera de la sexualidad del Otro en tanto que vivida y padecida no puede ser sino *deseo*; es deseando al Otro (o descubriéndome incapaz de desearlo) o captando su deseo de mí que descubro su ser sexuado. El deseo me revela simultáneamente *mi* ser sexuado y *su* ser sexuado, *mi* cuerpo y *su* cuerpo». Véase también pág. 382: «Mi intento original de apoderarme de la libre subjetividad del Otro mediante su objetividad-para-mí es el *deseo sexual*». La interpretación del deseo en términos exclusivamente sexuales también puede encontrarse en T. Marcuse, «Existentialism», pág. 326, y Natanson, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, pág. 44.

[13] Esta concepción más amplia del deseo se discute en extenso en la sección «Psicoanálisis existencial», donde se identifica el deseo con el para-sí concebido como falta: «La libertad es precisamente el ser que hace de sí una falta de ser. Pero, puesto que el deseo (. . .) es idéntico a la falta de ser, la libertad sólo puede surgir como un ser que hace de sí un deseo de ser» (*BN* 567).

La tarea que se propone Sartre en «El psicoanálisis existencial» es mostrar las inadecuaciones de las teorías psicológicas que postulan la existencia del deseo humano como una sustancia o un dado natural, o como un irreductible psíquico que opera cual causa básica de la conducta humana. Sartre sostiene que la tendencia psicológica a reducir la conducta humana a ciertos deseos primarios revela la negativa a radicalizar la investigación del deseo. En su opinión, este último no ha de tratarse como causa, sino como expresión de una elección previa y más fundamental:

«Se nos dice, por ejemplo, que Flaubert tenía una "ambición grandiosa" y que toda la descripción citada previamente se funda en esa ambición primigenia. Hasta aquí, de acuerdo. Pero esa ambición es un hecho irreductible que no satisface en modo alguno la mente. La irreductibilidad en este aspecto no tiene otra justificación que la negativa a llevar el análisis más lejos. Allí donde el psicólogo se detiene, el hecho confrontado es dado como primario» (*BN* 560).

La ambición de Flaubert se considera un dato positivo de la experiencia, una contingencia que, en la visión sartreana, no es diferente de las cualidades que se adhieren a los objetos naturales. En lo que constituye un retrato irónico de esta clase de empirismo psicológico, Sartre comenta: «esta roca está cubierta de musgo; la otra roca, no. Gustave Flaubert tenía ambición literaria; su hermano Achille, no. Así son las cosas» (*BN* 560).

Sartre rechaza la visión naturalista de la relación entre deseo e identidad personal concebida según el modelo del vínculo que media entre propiedades naturales contingentes y su sustancia, idéntica a sí misma. Si bien a juicio de aquel los deseos pueden interpretarse como «propiedades», no se hallan relacionados externa ni inamoviblemente con la sustancia a la cual pertenecen. Siguiendo a Spinoza, Sartre concibe tales propiedades como modos a través de los cuales una sustancia se determina a sí misma:

«En cierto sentido, la ambición de Flaubert es un hecho con toda la contingencia de un hecho —y es verdad que es imposible avanzar más allá del hecho—, pero en otro sentido esa

ambición *se hace*, y nuestra insatisfacción nos garantiza que, más allá de esta ambición, podamos captar algo más, algo así como una decisión radical que, sin dejar de ser contingente, sería el verdadero irreductible psíquico» (*BN* 560).

Para Sartre, entonces, uno no «tiene» un deseo como tiene una posesión que en algún momento podría perder por error o desechar por aburrimiento. Los deseos no son características contingentes de sujetos que subsisten con independencia de tales deseos; son los modos merced a los cuales subsisten esos sujetos: son, extendiendo la metáfora, la subsistencia del sujeto mismo. El deseo no denota un yo preexistente, sino que desvela un yo que tiene que formarse; de hecho, el deseo es el modo en el cual el yo llega a ser, es decir, el modo de realización del yo.

La investigación que busque desvelar el fundamento de la ambición de Flaubert debería, según Sartre, preguntarse cómo fue que aquel se determinó como ambicioso. La ambición ya no se considera una causa, sino el producto de una relación reflexiva. Esa «decisión radical» —que para Sartre es el verdadero irreductible psíquico— es un movimiento de negación interna que instaura la ambición de Flaubert como un proyecto y un propósito. Sin embargo, Flaubert no se determina en el vacío, sino respecto de un mundo. De hecho, todo deseo, como toda emoción, revela de manera indirecta una orientación existencial hacia el mundo como tal, una decisión respecto de la manera de vivir en el mundo particular —la *situación*— en que uno se encuentra (*BN* 563). El deseo de Flaubert de «ser un gran escritor» es, al mismo tiempo, una elección de autoría y una elección de ser: la autoría es una forma de ser, una decisión radical con respecto a cómo ser. Por ello, para Sartre, las decisiones radicales expresadas en y a través de los deseos son siempre reflexivas e intencionales; son proyectos de autodeterminación, pero siempre emprendidos con referencia al mundo. Cada deseo particular denota una elección existencial acerca de cómo ser:

«Los moralistas más perspicaces han mostrado cómo se autotrasciende el deseo. Pascal (. . .) reveló que, en una actividad que sería absurda si se redujera a sí misma, había una significación que la trascendía; es decir, una indicación que remitía a la realidad del hombre en general y a su condición. De manera similar, Stendhal (. . .) y Proust (. . .) han mostrado que el amor y los celos no pueden reducirse al estricto deseo de poseer una mujer en *particular*, sino que esas emociones apuntan a apoderarse del mundo entero a través de la mujer» (*BN* 562).

Sartre delinea tres niveles de significado del deseo, diferentes aunque interrelacionados, que explican la condición de todo deseo humano como expresión del deseo de ser. En primer lugar, todo deseo supone una «elección original» o un deseo generalizado de ser, un deseo no específico de vivir y ser «del» mundo. En segundo término, el deseo implica una «elección fundamental», que es el modo de ser conforme al cual un individuo específico elige vivir, un modo de vida o de ser determinado. En tercer lugar, la infinidad de deseos particulares reflejan, a través de una compleja conexión simbólica, tanto la elección original como la fundamental (*BN* 562). La primera de estas elecciones, el deseo original de ser, no tiene estatus ontológico independiente, sino que se expresa, principalmente, por medio de la elección fundamental: «el deseo de ser se realiza siempre como el deseo de un modo de ser» (*BN* 567). Y ni la elección original ni la fundamental se hacen conocer de manera directa en la experiencia, sino que tienen que aparecer en «la infinidad de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente» (*BN* 567). Por esta razón, los deseos particulares expresan al mismo tiempo la especificidad del yo, la decisión radical acerca de cómo ser que distingue a los individuos entre sí, y los proyectos anónimos y universales del yo «de ser», es decir, de superar la disyunción ontológica de la conciencia y su mundo.

El deseo de ser es, según Sartre, un esfuerzo dirigido a lograr una presencia absoluta ante el mundo, a superar la exterioridad y la diferencia a efectos de que el yo pueda coincidir finalmente consigo mismo y, por lo tanto, adquirir una comprensión completa de sí mismo. Este deseo de superar la disyunción ontológica es, para Sartre, el deseo de devenir Dios, el empeño de superar los límites de la corporeidad, la perspectiva y la temporalidad que mantienen al yo a una distancia extática de sí:

«Dios, valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente en función del cual el hombre se hace saber qué es. Ser hombre significa tender a ser Dios. O, si lo prefieren, el hombre es fundamentalmente el deseo de ser Dios» (*BN* 566).

Los seres humanos pugnan por alcanzar este fin como una imposibilidad permanente. En cuanto *deseo* de ser, este proyecto constituye una experiencia de insatisfacción; el deseo revela la falta en ser que es la conciencia, falta que no es posible resolver sino mediante la muerte de la conciencia. En este sentido, el deseo indica *libertad*, que, en términos sartreanos, sólo puede permanecer sí misma trascendiendo el en-sí. En efecto, uno es libre sólo en la medida en que desea, pues el deseo es la expresión necesaria de la libertad: «La libertad es precisamente el ser que hace de sí una falta de ser. Pero, puesto que el deseo (. . .) es idéntico a la falta de ser, la libertad sólo puede surgir como un ser que hace de sí un deseo de ser» (*BN* 567).

El proyecto de ser Dios ha de realizarse en «el deseo libre y fundamental que es la persona singular» (*BN* 567), y sólo a través de él. La identidad personal es un deseo particularizado de ser Dios, el esfuerzo de convertirse en el fundamento de la propia libertad y facticidad, el sueño antropogenético que obsesiona a esta postura poshegeliana. Si bien para Sartre el deseo de ser Dios constituye un aspecto esencial de todo empeño humano, hay de por medio cierta elección en relación con el modo en que tal proyecto habrá de concretarse; en efecto, uno decide qué clase de Dios quiere ser. La aseveración esencialista de Sartre de que todo empeño humano se origina en el deseo de ser Dios no llega a constituirse, sin embargo, en un determinismo del deseo, pues las elecciones y situaciones particulares siguen siendo rasgos variables de esos empeños. Los fines del deseo «se persiguen en función de una situación empírica particular, y es esa misma persecución lo que constituye al entorno en *situación*» (*BN* 567). Como la mónada de Spinoza que se empeña en «persistir en el propio ser»,[14] el empeño humano sólo es cognoscible en sus diversas modalidades y, sin embargo, ese deseo subyacente elude la determinación al tiempo que la requiere. Nuestros deseos particulares situados constituyen nuestro necesario acceso al proyecto existencial que caracteriza a la identidad humana de manera universal:

[14] Spinoza, *Ética*, parte 3, proposición 6.

«El proyecto fundamental, la persona, la realización libre de la verdad humana está en todos lados, en todos los deseos (. . .) *no se aprehende jamás sino a través de los deseos* [las bastardillas son mías], así como no podemos aprehender el espacio sino a través de los cuerpos que le dan forma (. . .). O, si se quiere, es como el *objeto* husserliano, que no se revela sino por *Abschattungen* y que no se deja absorber por ninguna *Abschattung*» (*BN* 567).

El argumento de Sartre de que el deseo de ser sólo se manifiesta a través de los deseos particulares en que se expresa plantea el problema acerca de si hay manera posible de saber si tal deseo, en efecto, existe. Si el postulado sartreano de que un deseo unificador estructura la infinidad de deseos de la vida cotidiana no puede respaldarse por medio de una referencia directa a tal deseo, ¿cómo habremos de abstenernos de considerar que su postulado es una especulación sin fundamento? Sartre parece afirmar que es posible describir esos deseos no empíricos mediante un giro reflexivo de la conciencia:

«Fundamentalmente, el hombre es el *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no ha de establecerse por inducción empírica; es el resultado de una descripción apriorística del ser del para-sí, pues el deseo es una falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser» (*BN* 565).

Sartre advierte que los deseos originales o fundamentales no deben ser tratados como si fueran independientes del deseo empírico, pero al mismo tiempo sugiere que cierta opacidad en los deseos empíricos denota las regiones existenciales en las cuales hallan su fundamento:

«El deseo de ser no existe de ninguna manera *primero* para hacerse expresar después por deseos *a posteriori*: no hay nada fuera de la expresión simbólica que ese deseo encuentra en los deseos concretos. No existe primero un deseo único de ser y luego mil sentimientos particulares, sino que el deseo

de ser existe y se manifiesta en y por los celos, la codicia, el amor al arte, la cobardía, el valor y las mil expresiones contingentes y empíricas que hacen que la realidad humana no se nos aparezca nunca sino *manifestada* por una (. . .) persona específica» (*BN* 565).

La posibilidad de recuperar los proyectos existenciales del deseo a partir de sus manifestaciones particulares y determinadas se basa en que la conciencia reflexiva se halla relacionada con las estrategias prerreflexivas de los deseos espontáneos; de hecho, esta es la razón por la cual Sartre se refiere a la tarea de desvelar los proyectos opacos del deseo como una labor «hermenéutica». También señala la conveniencia de que el catálogo de los deseos empíricos sea objeto de una investigación psicológica adecuada:

«En relación con este tema, como con cualquier otro, la verdad no se encuentra por azar; no pertenece a un dominio donde haya que buscarla sin haber tenido nunca presciencia alguna respecto de su localización (. . .) pertenece *a priori* a la comprensión humana, y la tarea esencial es una hermenéutica, es decir, un desciframiento, una determinación y una conceptualización» (*BN* 569).

El sujeto que indaga está en condiciones de descifrar los proyectos ocultos del deseo, justamente, porque él mismo es el origen del objeto de indagación. Los proyectos existenciales del deseo no se conocen mediante la inducción; se descubren a través de un proceso similar al recuerdo. El éxito de quien se autointerpreta radica en que sea «capaz de *conocer* lo que *ya entiende*» (*BN* 571).

Según Sartre, el ocultamiento o engaño parcial que caracteriza al deseo no es motivo para concluir que las metas de este no puedan, en principio, recuperarse. Por el contrario, el agente que desea y el agente que reflexiona sobre el deseo es un agente unitario, si bien la subjetividad de esta agencia es capaz de expresarse de modos paradójicos. Puesto que lo que está en el origen del deseo es el *cogito* prerreflexivo —los deseos surgen con la conciencia, son coextensivos con ella y constituyen, en sí mismos, modos de conciencia—, las metas del deseo pueden recuperarse por medio de la *tematización reflexiva de la conciencia espontánea*. La muy mentada crítica que Sartre le hace a Freud se sitúa en el contexto de este problema. Sartre acusa a Freud de efectuar una disyunción ontológica entre signo (deseo original) y significado (manifestaciones determinadas de ese deseo original), dado que tanto el origen como el sentido de los deseos han de hallarse en un dominio anterior a la conciencia. Si el deseo adquiere su sentido en el inconsciente, y si las expresiones conscientes del deseo son reductibles a un sistema que la conciencia no puede recuperar, entonces las interpretaciones conscientes del deseo son, por definición, engañosas. De hecho, el esfuerzo consciente de entender el deseo debe permanecer en el engaño; la verdad del deseo deberá obtenerse sólo asumiendo el punto de vista de un tercero, es decir, el punto de vista de un sistema inconsciente. Para Sartre, decir que los deseos existen o se originan en el inconsciente es un absurdo, una hipostatización que no puede reclamar estatus ontológico alguno para sí. Atribuir el deseo estratégico al inconsciente es, en su opinión, proyectar relaciones propias de la conciencia reflexiva en un dominio no reflexivo. Es más, tal escisión de la psiquis humana en sistemas separados parece invalidar la posibilidad de recuperar siquiera las metas y los sentidos del deseo desde la perspectiva de la conciencia subjetiva, el dominio en el cual, según Sartre, cualquier interpretación del deseo debe recibir su verificación definitiva (*BN* 568-74; *E* 44-7).

Es evidente que Sartre rechaza de plano la concepción freudiana de que para poder develar el significado del deseo es necesaria una perspectiva objetiva o de tercera persona, pues una visión de esa naturaleza incorpora la alienación en la estructura misma de la psiquis y hace de la comprensión de sí una vana ilusión. Para que sea posible reconocer el sentido del deseo, ese deseo ha de emanar de la mismísima agencia que reflexiona sobre su sentido. Según Sartre, Freud no postula una caracterización unitaria de la agencia humana que haga factible esa clase de reconocimiento. En el reino del deseo, sólo se puede reconocer como verdadero aquello que en cierto sentido siempre se supo; al aislar de manera sistemática el inconsciente considerándolo un sistema cognitivo no experiencial, Freud debilita en el nivel teórico lo logrado mediante

el análisis práctico. La posibilidad de conocimiento sin origen ni significado definitivo en el marco de la experiencia es, para Sartre, una posición antiintencional que, por definición, impide la ratificación fenomenológica de sus afirmaciones; en otras palabras, la teoría de Freud es, en el mejor de los casos, especulativa, y en el peor, inconsistente.

La respuesta de Sartre a Freud es análoga a su crítica de la *epojé* de Husserl: en ambos casos, procura extender la actitud natural —el punto de vista de la experiencia vivida— para incluir la clase de autorreflexión radical que según la visión de Husserl requería de una perspectiva trascendental, y según la de Freud, hacía necesario el recurso al inconsciente. Sartre, sin duda, estaría de acuerdo en que el deseo no es una conciencia lúcida y tiene una opacidad y una profundidad —como ocurre con toda la afectividad— que es necesario interpretar para poder comprenderlo, lo cual se deduce claramente de su distinción entre las metas existenciales y determinadas del deseo. Sin embargo, este no se opone a la conciencia *per se* como si fuera un fenómeno distinto en el aspecto ontológico; de hecho, el deseo *es* un modo de conciencia prerreflexiva que se opone, en ocasiones, a la conciencia reflexiva. Para Sartre, la batalla entre razón y deseo es, en realidad, una batalla entre la conciencia reflexiva y las metas de la conciencia prerreflexiva. El deseo no se opone a un yo inteligente, sino que es otra forma de conciencia que desafía la soberanía de la agencia reflexiva. La conciencia prerreflexiva es un conocimiento no-posicional de la conciencia en el acto de dirigirse a un objeto dado. Por ende, es parte de una experiencia ambigua de la conciencia que impide una aprehensión lúcida de sí. El proyecto existencial del deseo se ve oscurecido por el objeto del deseo y, sin embargo, el proyecto determinado resulta realizado en él. La reflexividad que comporta toda implicación con el mundo se revela de manera indirecta y sólo puede ser iluminada mediante la tematización reflexiva de esta conciencia prerreflexiva.

La exploración de las conciencias prerreflexiva y reflexiva que lleva a cabo Sartre en *La trascendencia del ego* se plantea, en los términos de *El Ser y la Nada*, como el problema de la experiencia vivida (*l'expérience vécue*). En la

primera obra, el yo se descubre sólo a través de la postulación intencional de objetos. Cada movimiento intencional de la conciencia en dirección a un objeto trascendente específico supone que esta es no-posicionalmente consciente de *sí misma* en cuanto agente de conciencia; no obstante, tal agencia sólo se vuelve explícita por medio de sus actos concretos. El yo no es la meta explícita de la conciencia intencional, sino que es dado «en el horizonte de los estados» (*TE* 75). Es en este sentido que se considera que el yo de Sartre está siempre *fuera* de la conciencia: la introspección fuera del contexto de la intencionalidad es imposible. Como en Hegel, nos conocemos conociendo objetos; *somos* la manera en que conocemos, y nuestra identidad es el estilo en que nos conducimos respecto del mundo, las diversas maneras en que *aparecemos*. El yo se convierte en objeto para la conciencia cuando se postula como tal, pero sólo puede postularse de manera indirecta, es decir, postulando la existencia de objetos; la revelación de sí mismo es una consecuencia involuntaria de postular un objeto que es otro para el yo. Contrariamente a la tesis hegeliana, la conciencia reflexiva no ofrece el único acceso posible al yo, puesto que somos conscientes de nosotros mismos incluso en nuestra espontaneidad, y ese ser conscientes es la conciencia prerreflexiva.

Cuando seguimos al sujeto hegeliano en su viaje, supimos de la ingenuidad de una conciencia que no había descubierto aún su propia reflexividad. Antes de convertirse en objeto explícito para sí mismo, ese sujeto se figuraba que no existía, y no tenía siquiera conciencia irónica de que algo, o sea, él mismo, tenía que existir para que fuera posible «figurarse» algo. En términos estrictos, el sujeto hegeliano sólo llega a existir para sí por medio del proceso de reflexividad y reconocimiento; incluso la «pugna» por adquirir ese saber no se conoce sino en retrospectiva. Es difícil conceptualizar la experiencia de un sujeto de tales características, porque este carece de toda experiencia consciente de sí anterior al cumplimiento de su tarea reflexiva. Empero, ¿qué experiencia de sí *tiene* este sujeto antes de alcanzar su autoconocimiento reflexivo? ¿Cómo se la puede describir? Cabe considerar que la doctrina sartreana de la conciencia prerreflexiva se ocupa, precisamente, de este problema, de la calidad de la conciencia in-

mediata de sí que todavía no se ha convertido en conocimiento explícito de sí. Si el sujeto es una negatividad en busca de un lugar en el ser, ¿cómo se experimenta esa negatividad antes de que llegue, cómo se la siente? Lo prerreflexivo puede entenderse como una conciencia periférica de la negatividad, la manera en que un yo incipiente ronda a la conciencia ingenua del mundo.

Puesto que para Sartre la «unidad» con el mundo es una imposibilidad, el sujeto que en última instancia llegamos a confrontar en el mundo es siempre una proyección de esa negatividad, una exteriorización que se diferencia de la del sujeto hegeliano, el cual tiene la buena fortuna de descubrir que el mundo es interior a su propia conciencia. La conciencia de Sartre se instala en el mundo, pero no pertenece a él: la suya es una negatividad que no se resuelve en un ser más abarcador. Por consiguiente, la exteriorización del sujeto de Sartre siempre tiene lugar en el contexto de la irreductible disparidad ontológica del yo y el mundo; cualquier «unidad» que aparezca es siempre, fundamentalmente, una proyección y una ilusión.

Cabe preguntar, entonces, qué es este yo que se percibe en los contornos del objeto del deseo: es el proyecto de ser, la elección original que estructura la espontaneidad del cogito prerreflexivo; en efecto, es el descubrimiento de la estructura unitaria de la conciencia, es decir, soy yo mismo quien estoy en el origen de mis manifestaciones emocionales y yo mismo quien, distanciado de esa espontaneidad, reflexiono sobre sus significados. La reflexión sobre el deseo es, entonces, la reflexión sobre mí mismo como elección de ser: *reflexionar sobre el deseo es reconocer las elecciones que ya hemos realizado.*

En su exploración de la mala fe, Sartre expone de manera contundente su tesis respecto de la estructura unitaria de las conciencias reflexiva, prerreflexiva y no reflexiva. Explicaré a continuación el sentido de la «elección prerreflexiva» que se desarrolla en ese contexto, para luego aplicarlo en mi análisis de la tarea de descifrar los proyectos existenciales del deseo.

Un ardid habitual de la mala fe consiste en tratar a las emociones como si no fueran expresiones determinadas de un yo consciente, sino meras contingencias. Para Sartre, el deseo y la emoción se eligen, aunque no en el sentido ordinario de «elegir». En su opinión, los psicólogos empíricos tienden a tratar a los deseos como irreductibles psíquicos: al determinar el carácter de Flaubert, el psicólogo empírico sitúa el origen de su conducta en un deseo de alcanzar el éxito aparentemente primario, y a partir de ahí considera que ese deseo es constitutivo de la identidad de Flaubert. En la visión de Sartre, el deseo no es un irreductible psíquico, salvo en la medida en que se lo entienda como manifestación de una elección. El deseo no es dado, sino, en un sentido importante, creado y recreado; como tal, indica la existencia de una agencia libre anterior a su propio surgimiento.

Un ejemplo del habla popular contemporánea pone de manifiesto lo dicho respecto de la elección prerreflexiva. Cuando se habla de deseos que se ven frustrados rápida o inevitablemente —por ejemplo, cuando una persona desea a alguien que, por cualquier motivo, está fuera de su alcance—, se suele oír este comentario crítico y, a la vez, comprensivo: «¡Tú te lo has buscado!». El patrón de mala fe que surge en este contexto suele consistir en declararse víctima de los propios deseos. En la visión de Sartre, es imposible aseverar que uno no elige sus propios deseos; en efecto, en casos como el recién mencionado, podría ocurrir que el deseo de un objeto imposible fuera el deseo de un objeto precisamente porque es imposible y porque la falta de consumación es afín al proyecto de la persona que desea. Para Sartre, «*el deseo es consentimiento al deseo*» (*BN* 388). En el caso mencionado, el resultado se conoce prerreflexivamente y no obstante se consiente el drama con ese conocimiento prerreflexivamente intacto; la sorpresa, el dolor, la aguda sensación de traición que surgen como resultado del desenlace del drama son, en realidad, expresiones de la frustración que provoca el hecho de que la conciencia reflexiva no haya podido mantener su hegemonía. Lo que no pudo ser dominado fue uno mismo, ese conocimiento de la situación que uno tiene y que coincide con el desbordamiento del deseo. Cuando nos declaramos víctimas de este último o decimos que estamos cautivados por completo por el objeto del deseo, ocultamos en forma temporaria la dimensión reflexiva del deseo y sólo somos conscientes de la dirección intencional hacia el objeto; sin embargo, en semejante estado, la refle-

xividad trabaja a pleno: decidimos permanecer cautivados, disponemos nuestra victimización. En efecto, «nos lo buscamos».

El proyecto existencial del deseo es un rasgo de la experiencia en el mundo que puede descubrirse fenomenológicamente; se manifiesta en el cuasi conocimiento de las metas ocultas del deseo, del cual disponemos aun cuando estamos embargados por este. El conocimiento prerreflexivo es ambiguo, vive en las sombras de todo acto y está disponible y oculto al mismo tiempo. En cuanto *conciencia*, revela el vínculo entre la conciencia no reflexiva y la reflexiva; es la posibilidad de autorrecuperación. En cuanto *no posicional*, es una conciencia marginal, oscurecida por el objeto intencional al cual atiende.

La postulación del deseo como una forma de conciencia prerreflexiva afirma y niega, al mismo tiempo, la opacidad de la conciencia. El deseo no es, para Sartre, inmediatez no ambigua, sino una inmediatez que se encuentra en una zona intermedia entre la absorción en el objeto y la autorreflexión. Para Hegel, la opacidad es una característica necesaria de la autoconciencia, a la que no le es posible coincidir consigo misma porque no puede ser todos sus momentos a la vez. Opuesta a la exterioridad, la autoconciencia se vuelve de inmediato extraña para sí misma; el reino de la exterioridad constituye un dominio del yo que todavía debe recuperarse. La transformación de una negación externa en negación interna —la asimilación del mundo a la autoconciencia— significa la recuperación del yo, recuperación que es, al mismo tiempo, una expansión. Se considera que la dimensión «implícita» de la autoconciencia, o su opacidad, es su propia identidad con el mundo aún no explicitada. Según Sartre, es posible considerar que la vida del deseo está caracterizada por un drama similar de extrañamiento y recuperación; sin embargo, los términos de esta dialéctica son, sin duda, poshegelianos. La opacidad del yo es una función de la conciencia prerreflexiva, esa conciencia cuya reflexividad queda oscurecida por su objeto intencional. Cautivada por su objeto, la agencia queda eclipsada en forma temporal; la opacidad del deseo es, antes que nada, una opacidad del yo para con el yo, una alteridad interna que involucra a las conciencias reflexiva y prerreflexiva. La dimensión «implícita» de la conciencia es el dominio prerreflexivo que no es tanto identidad con el mundo como un intento interpretativo por el cual el sujeto busca posicionarse respecto del mundo.

El deseo de ser un sujeto idéntico al mundo, manifiesto en la *Fenomenología* hegeliana, se abrevia, para Sartre, como «el deseo de ser». La esperanza que abriga el sujeto, la de devenir coextensivo con el mundo, implicado en el mundo, no supera jamás la condición de esperanza. Por lo tanto, la noción sartreana acerca del deseo de ser Dios, al igual que la conjetura de Hyppolite sobre una vida más allá de la muerte, son pasiones vanas pero ineludibles. Aun cuando intenta superar los límites fácticos de la perspectiva, el agente deseante es consciente de la futilidad de su empresa. Para Hegel, la recuperación de su extrañamiento extático por el yo significa el *descubrimiento* de este como ser ya relacionado con otros seres. Para Sartre, la relación de los seres humanos entre sí no se descubre como un hecho previo, sino que es lo que demanda ser establecido. La dimensión implícita del deseo no es, en su opinión, la presencia de una ontología que explique una identidad preestablecida, sino cierto conocimiento prerreflexivo de que la identidad es lo que ha de crearse. La conciencia prerreflexiva es conciencia de agencia en presencia de un mundo; en términos concretos, la determinación de la elección acerca de cómo ser en la situación dada.

La noción sartreana de la conciencia como actividad de negación es diferente de la interpretación hegeliana de la negación como una relación que une a la conciencia con su mundo en el nivel ontológico y, al mismo tiempo, necesita de este encuentro para su desarrollo. La interpretación de la conciencia prerreflexiva como relación de negación reflexiva interna a la conciencia, propuesta por Sartre, refuta implícitamente la tesis hegeliana de que todas las relaciones de negación son relaciones de mediación.

En la transcripción de una sesión de la Société Française de Philosophie[15] llevada a cabo en junio de 1947, cuatro años después de la publicación de *El Ser y la Nada*

[15] Los fragmentos citados son traducciones mías al inglés de la transcripción en francés de la sesión, que se publicó como «Conscience de soi et connaissance de soi», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1948,13:49-91.

en Francia, se contrapone el tema hegeliano de la mediación a la noción de conciencia prerreflexiva de Sartre. En esa sesión, Hyppolite defiende una postura hegeliana y sostiene que aquello que Sartre denomina «conciencia prerreflexiva» es lo mismo que el principio de la negatividad de Hegel. Hyppolite arguye que no tiene sentido hablar de una conciencia que no es ni inmediata ni mediata. Si lo prerreflexivo es una especie de conocimiento, ha de ser un principio de mediación, una relación de negación que en el acto de distinguir dos realidades diferentes desvela su cualidad común. Para Hyppolite, el conocimiento debe ser siempre una operación sintética de esa índole. Sartre, sin embargo, se resiste a equiparar el conocer con la conciencia sintética. El diálogo se inicia con Hyppolite preguntando si es posible una conciencia paradójica tal como la que describe Sartre (pág. 87). Indaga si hay un pasaje de la conciencia prerreflexiva a la reflexiva y si la relación entre ambas es dialéctica. La respuesta de Sartre elude las categorías hegelianas supuestas en la pregunta de Hyppolite: «¿Qué es la conciencia prerreflexiva?: toda la originalidad y la ambigüedad de una posición que *no* es la inmediatez de la vida y que prepara ese acto de la conciencia que es la reflexión» (pág. 88).

Para Sartre, lo prerreflexivo es una etapa intermedia que no relaciona la inmediatez de la vida con la mediación de la reflexión y, en ese sentido, no es puramente dialéctica. Hyppolite considera, sin lugar a dudas, que tal formulación es imposible, por cuanto se apoya en una epistemología hegeliana en la cual el conocimiento es función exclusiva de la reflexión. El objetivo argumental de Sartre radica en mostrar que no toda la vida se transforma en objeto de reflexión y, además, que la reflexión no es el único ámbito de las funciones cognitivas. En consonancia con su intento de expandir la actitud natural de modo tal que abarque la reflexividad crítica, Sartre sostiene que la inmediatez no constituye necesariamente una fuente de falsedad, y defiende la validez de la aprehensión instantánea.

La discusión entre Hyppolite y Sartre parece reiterar la crítica de Hegel a Fichte.[16] Hyppolite no está de acuerdo con Sartre en atribuirle capacidad de introspección al cogito prerreflexivo, y sostiene, por el contrario, que todo conocimiento depende de la mediación de la exterioridad. La rehabilitación de la postura de Fichte por Sartre es, al mismo tiempo, una reivindicación del cartesianismo, es decir, de la tesis de que la conciencia puede volverse transparente para sí misma. Sartre afirma, además, que las categorías hegelianas no pueden proporcionar un entendimiento del «descubrimiento puro y simple» (pág. 88). No todo conocimiento requiere una progresión en el tiempo, es decir, un enfrentamiento entre el yo y la otredad que se supera mediante el desarrollo de esa relación. Lo prerreflexivo es el dominio del conocimiento instantáneo, la reivindicación de un dominio de reflexividad que, en lugar de suceder a la conciencia intencional de los objetos, la *acompaña*. Los sucesivos momentos que se van presentando en el desarrollo de un objeto conocido, según la visión hegeliana, son dados de una vez mediante la estructura polivalente de la conciencia intencional postulada por Sartre. Para comprender conceptualmente esta clase de conocimiento instantáneo hay que dejar a Hegel y recurrir a Husserl:

«Considero que Husserl fue el primer filósofo que habló de una dimensión propia de la conciencia que no es ni conocimiento ni vida, ni una especie de progreso indefinido del espíritu, ni una relación pura y simple con un objeto, pero precisamente porque debe ser una conciencia de sí» (pág. 88).

En el siguiente diálogo, Sartre se propone explicarle a Hyppolite la noción de conciencia no posicional, noción que sólo puede resultar confusa desde el punto de vista conceptual para una perspectiva hegeliana. Analicemos su diálogo:

«SARTRE: Hay un elemento de mediación en la conciencia. Usted lo llama "negatividad", en términos hegelianos. Es una nada que toca la conciencia, una inmediatez que no es totalmente inmediata, al tiempo que, no obstante, es inmediata. Eso es exactamente.
»HYPPOLITE: Esa es la contradicción dialéctica viva.
»SARTRE: Sí, pero dada sin movimiento. No hay otro movi-

[16] Véase Hartmann, *Sartre's Ontology*, pág. 21, nota 59.

miento. En otras palabras, me gustaría sugerir que no hay inocencia, no hay inocencia ni pecado. Y eso es hablar del hombre, precisamente porque el hombre debe devenir su ser. Toda negatividad, toda mediación, toda culpa, toda inocencia, toda verdad deben aparecer, pero esto no significa que él deba crearse por entero. Mas, al aparecer en el mundo, no es el hombre que es en sí todas sus categorías, pues él jamás encontrará a ese hombre en el mundo.
»HYPPOLITE: La única cosa posible es el *en-soi*. Eso es lo que usted dice.
»SARTRE: Vuelvo a agregar que esta posibilidad sólo se logra cuando se realiza a sí misma» (pág. 89).

La cuestión en disputa entre Sartre e Hyppolite es la de las condiciones y el significado del autoconocimiento. Para Hyppolite, libertad no es la afirmación instantánea de un yo designado por el cogito prerreflexivo. El yo se define en función de un progresivo despliegue, una oposición frente al mundo que se intenta alcanzar aunque nunca vaya a quedar resuelta por completo. Para Sartre, este intento de superar la diferencia no tiene lugar a través de la mediación, sino de aprehensiones de la conciencia espontánea, una espontaneidad que es consciente de su propia futilidad de manera prerreflexiva. La concepción sostenida por Hyppolite, de un altercado perpetuo entre el yo y el mundo, que constituye un «progreso indefinido» porque carece de *telos* creíble, es, como en el caso de Sartre, una búsqueda que nunca se verá enteramente satisfecha. La diferencia entre sus puntos de vista radica en que Sartre internaliza este «altercado» en la estructura misma de la conciencia *espontánea*. El proyecto de ser que constituye la estructura y el significado del para-sí se sabe como una pasión vana desde el comienzo, pues se conoce como una libertad irreductible a la cual no es posible renunciar en los objetos que persigue. Para Hyppolite, la insatisfacción se revela; para Sartre, se asume.

En los momentos finales de este intercambio, Hyppolite busca encontrar una garantía ontológica de que existe un progreso inmanente hacia la libertad. La respuesta de Sartre consiste en ratificar su principio primario: la existencia precede a la esencia, no hay nada (!) en el nivel ontológico que pueda garantizar el progreso hacia la libertad o hacia una mayor lucidez de la autorreflexión, sino que tal progreso sólo puede lograrse en virtud de elecciones personales. Hyppolite pregunta si el «poder de la vida insurgente» y el principio de «progreso» no se dan de manera simultánea en la concepción de Sartre:

«HYPPOLITE: El progreso dialéctico, como usted mismo ha señalado, indica que la libertad no es simplemente un acto de esta mediación inmediata, sino también la posibilidad de un progreso perpetuo por el cual el hombre adquiere una lucidez cada vez mayor respecto de sí mismo.
»SARTRE: El hecho de avanzar o no de una fase de la conciencia a otra depende de la clase de persona que uno sea. Pero yo nunca dije que hubiera progreso» (págs. 89-90).

Sartre discrepa implícitamente del desarrollo inexorable de la *Bildungsroman* fenomenológica de Hegel. De hecho, reitera los cuestionamientos kierkegaardianos de Hegel que ya consideramos brevemente: ¿Qué motiva las transiciones en la *Fenomenología del espíritu*? ¿Qué optimismo irrefrenable y qué capacidad llevan al sujeto hegeliano a reconstituir su mundo una y otra vez, a reconstituirlo de tal modo que el resultado inevitable de sus luchas sea un autoconocimiento vasto y abarcador? Para Sartre, no es posible garantizar el progreso del peregrinaje hegeliano por medio del ardid metafísico de fusionar realidades empíricas y normativas. La elección es la única motivación del autoconocimiento, que no puede considerarse un desarrollo inevitable por ser radicalmente incondicionado, al menos en esta etapa de la trayectoria de Sartre. La persona se concibe como un deseo fundamental que es, a la vez, la materialización de una elección; por lo tanto, cuando Sartre sostiene que el autoconocimiento «depende de la clase de persona que uno sea», se refiere a la clase de elección que estructura a cada persona.

Sin embargo, Sartre no es del todo coherente en relación con este tema. Si bien expresa sin lugar a dudas que lo prerreflexivo no manifiesta un principio normativo de desarrollo —es decir, que en sí es una estructura amoral, más allá de la «inocencia» y la «culpa»—, sus palabras no han de considerarse necesariamente verdaderas. La no-

ción sartreana de un proyecto de ser prerreflexivo y unificador incorpora el supuesto intrínseco de que la intencionalidad tiene fuerza moral. Al comienzo de esta sección planteé dos interrogantes relacionados entre sí: cómo conoce la conciencia el proyecto del deseo, y cómo podría justificarse la noción de un proyecto del deseo único, original, que unifique y explique los diversos deseos determinados que parecen pertenecer a un individuo específico en el mundo fenoménico. En respuesta a la primera pregunta, está claro que el cogito prerreflexivo es la vía de acceso al proyecto del deseo. Con respecto a la segunda, nos enfrentamos a una dimensión moral implícita en el deseo. El proyecto de ser unificador que estructura, según Sartre, cada deseo particular parece adecuarse al criterio planteado por Hyppolite de concebir la libertad como un movimiento de progreso. Que el deseo es unificado por un deseo único, fundamental, constitutivo de la individualidad, no es para Sartre una verdad sólo descriptiva, sino también normativa. La unificación de los deseos bajo un proyecto único es, al mismo tiempo, el ser de la realidad humana y su máxima aspiración moral.[17]

[17] Si bien Sartre parece alinearse con la crítica nietzscheana de las concepciones egológicas de la conciencia (véase *TE*), podemos conjeturar cómo sería una crítica nietzscheana del sujeto unificado de Sartre. En *La voluntad de poder*, de Nietzsche, se defiende la multiplicidad fundamental de los deseos y se sostiene que el yo unificado es un constructo engañoso. En el apartado 518 de esa obra, Nietzsche argumenta contra la idea del yo como unidad: «Si nuestro "ego" es para nosotros el único ser, el modelo a partir del cual imaginamos y entendemos a todo otro ser, ¡muy bien! Entonces, hay mucho margen para preguntarse si lo que tenemos aquí no es una ilusión de la perspectiva, una unidad aparente que abarca todo como un horizonte. La evidencia proporcionada por el cuerpo revela una tremenda multiplicidad. . .» (pág. 281). En relación con este tema, también es conveniente remitirse a los apartados 489, 492 y 259. Según Nietzsche, el principio de identidad que estructura las teorías egológicas cumple la función de propósito normativo; la postulación de una identidad singular y unificada enmascara el deseo de superar la multiplicidad del cuerpo, la cualidad contradictoria de los deseos, «la sistemática reducción de todos los sentimientos corporales a valores morales» (apartado 227). Para Nietzsche, la ontología oculta la moral, y la moral halla su motivación en el deseo de superar al cuerpo. A partir de esta postura, es posible extrapolar una crítica de la concepción sartreana de que el deseo está unificado internamente y busca la trascendencia de la facticidad. Cabría considerar, entonces, que estas posturas no son consecuencias de una situación ontológica, sino transcrip-

El proyecto de ser Dios aparece como deseable por la precisa razón de que Dios representa «una total comprensión de sí». Podemos considerar que esta aspiración es moral en la medida en que su satisfacción sería idéntica a la libertad plena. Ser Dios significaría, en última instancia, lograr la coincidencia del para-sí y el en-sí, de modo tal que la libertad humana se encontraría en el origen del en-sí. La contingencia, la facticidad —el mundo perceptual descripto en *Lo imaginario*— no serían para esa deidad sino creaciones del yo; lo fáctico quedaría sometido, librado de su alteridad y adversidad.

Ese ideal normativo, imposible de alcanzar, constituye una reformulación de la concepción hegeliana de «reproducción» del mundo exterior como creación de la conciencia. Si se cumpliera tal ideal, lo fáctico se enfrentaría a la conciencia como producto de esa conciencia, más que como su límite. El deseo sólo ha de ser satisfecho cuando la conciencia logre convencerse de que sus creaciones imaginarias son reales. La satisfacción del deseo existencial supone siempre el éxito de la mala fe; a la inversa, la búsqueda de autenticidad demanda la insatisfacción perpetua.

Por lo tanto, es posible sugerir que la concepción sartreana del deseo existencial incorpora una dimensión moral en la medida en que el proyecto de ser Dios está regido por una visión normativa de la libertad. Y esto es lo que parece ocurrir, una vez más, en relación con el supuesto de que el yo es una unidad, un conjunto de elecciones que revelan una elección única, dominante (la elección fundamental), es decir, un modo coherente de ser en el mundo. En la medida en que estos ideales denotan que los seres humanos desean escapar de la facticidad, superar la perspectiva, Sartre parece estar promoviendo una concepción de la realidad humana para la cual el escape de la

ciones de un deseo religioso al lenguaje racionalizador de la ontología. En el apartado 333, Nietzsche explica: «es este deseo de "así debería ser" el que ha hecho surgir ese otro deseo de saber qué "es". Pues el conocimiento de lo que es es consecuencia de esa pregunta: "¿Cómo es posible?, ¿por qué precisamente de ese modo?". Sorpresa ante la discrepancia entre nuestros deseos y el curso del mundo. No obstante, quizá se trate de algo diferente: quizás, "así debería ser" es nuestro deseo de superar el mundo». Véase el capítulo 4 de la presente obra para profundizar este análisis.

situación es primordial; este deseo de huir de la adversidad pareciera encontrarse en marcado contraste con la anterior esperanza de Sartre de que la doctrina de la intencionalidad estableciera el yo «en medio de la vida».

Si bien Sartre acepta, sin duda, una visión normativa de la identidad humana como el proyecto de devenir una subjetividad omnipotente, reconoce que ese ideal es imposible de realizar, y en otros contextos sugiere una concepción de la autenticidad como el viaje paradójico de una conciencia corporeizada. Cabría sugerir que, en la discusión del deseo sexual, Sartre propone un proyecto para una identidad corporeizada respecto de la cual el cuerpo no es sólo un límite fáctico de la libertad, sino la condición material de la determinación y expresión de la libertad. En el contexto de las relaciones sexuales, comprobamos que el deseo de «ser» no es meramente un deseo de transfiguración omnipotente del mundo, sino también el deseo de ser conocido, de llegar al ser a través de la mirada del Otro. Es más: esa mirada no es una mirada hostil, y el intercambio entre los dos yoes no es una lucha en la cual cada uno busca afirmarse como Dios. La situación del deseo recíproco se convierte en el lugar de un movimiento progresivo hacia la libertad, un dominio donde lo fáctico se impregna de voluntad humana. Si bien en su desarrollo del tema del deseo existencial este parece operar bajo el ideal de la descorporeización, es evidente que Sartre ha formulado una visión alternativa de los proyectos del deseo en el contexto del deseo sexual. La evolución de las concepciones del deseo propuestas por aquel en sus obras posteriores —*Crítica de la razón dialéctica*; *San Genet, comediante y mártir* y *El idiota de la familia. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*— pone de manifiesto su percepción cada vez más aguda de que no es necesario formular la paradoja de una conciencia corporeizada como una lucha antagónica entre el cuerpo y la conciencia. De hecho, en unos comentarios registrados en el transcurso de una entrevista, titulada «Self-Portrait at Seventy», Sartre sugiere que el cuerpo puede ser un medio de expresión de la conciencia:

«SARTRE: Para mí, no hay diferencia básica entre el cuerpo y la conciencia.

»ENTREVISTADOR: ¿No es verdad que sólo entregamos por completo nuestros pensamientos a las personas a quienes entregamos sin reserva nuestros cuerpos?
»SARTRE: Entregamos nuestro cuerpo a todo el mundo, incluso fuera del dominio de las relaciones sexuales: mirando, tocando. Usted me entrega su cuerpo a mí, yo le entrego el mío a usted: existimos para el otro en cuanto cuerpos, pero no existimos de igual manera en cuanto conciencias, en cuanto ideas, a pesar de que las ideas son modificaciones del cuerpo.

»Si en verdad deseáramos existir para el otro, existir en cuanto cuerpos, en cuanto cuerpos que pueden desnudarse continuamente —aunque esto nunca ocurra en la realidad—, nuestras ideas aparecerían ante los otros como provenientes del cuerpo. Las palabras son formadas por la lengua, en la boca. Todas las ideas aparecerían de este modo, incluso la más vaga, la más fugaz, la menos tangible. Ya no existiría el ocultamiento, el secreto que en ciertos siglos se identificó con el honor de hombres y mujeres y que me parece muy tonto».[18]

Turbación y anhelo: el círculo del deseo sexual en *El Ser y la Nada*

> «*En efecto, nadie niega que el deseo no sólo es* anhelo, *claro y translúcido* anhelo *que se dirige a cierto objeto a través de nuestro cuerpo. El deseo se define como* turbación (...) *el agua túrbida sigue siendo agua; conserva la fluidez y las características esenciales del agua, pero su translucidez se encuentra "turbada" por una presencia imposible de captar que es una con ella, que está en todos lados y en ninguno, y que se da como una coagulación del agua por ella misma*».
>
> Sartre, *El Ser y la Nada.*

La concepción sartreana del deseo sexual se interpreta, a menudo, como un argumento existencial en favor de la inevitabilidad del sadomasoquismo. Claramente, Sar-

[18] Jean-Paul Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en su *Life / Situations*, pág. 11.

tre afirma que el sadismo y el masoquismo son posibilidades permanentes de todo encuentro sexual,[19] y rechaza la categoría de «dialéctica» para argumentar, en cambio, que el drama sexual del señor y el siervo no es *aufgehoben* en un estado de reciprocidad universal. El intercambio sexual es más bien un «círculo» (*BN* 363) en el cual la inversión del sadismo en masoquismo y del masoquismo en sadismo tiene lugar según la necesidad ontológica de que cada individuo determinado sea lo que no es y no sea lo que es. El hecho de que del círculo del deseo no surja un tercer término o una síntesis trascendente no implica, por fuerza, que los roles sexuales sean fijos y fútiles. El fenómeno de la inversión da origen a la *conciencia* de la inversión, conciencia que es, a la vez, ser consciente y elegir. Adoptar el rol del sádico o el del masoquista como rasgo permanente del yo sexual es adoptar una postura esencialista y caer en la mala fe del deseo sexual. La constancia de la inversión es, para Sartre, una nueva base de reciprocidad; la imposibilidad de ser sujeto y objeto al mismo tiempo procede del carácter perspectivista de la vida corporal. El sadomasoquismo es la paradoja de la libertad determinada que se pone de manifiesto en la vida sexual.

Según Sartre, la conciencia es siempre conciencia individual, distinta de toda otra conciencia en cuanto tal; entre los integrantes de la pareja que se desea, la nada persiste como la diferencia necesaria e imposible de erradicar. Tal como Hegel parece pensar en algunas oportunidades, no es posible desvelar la interioridad del Otro a través de la cognición, porque lo prerreflexivo es la conciencia privada y oculta de una agencia para sí misma; en este sentido, el cogito prerreflexivo es un ámbito de libertad privada e inviolable. El deseo sexual busca la interioridad del Otro, le pide al Otro que manifieste su libertad en forma de carne; el conocimiento de la libertad requiere la mediación del cuerpo. Una libertad purificada del cuerpo constituye una imposibilidad.

[19] Sartre describe el sadismo (*BN* 378) y el masoquismo (*BN* 405) como «fallas» del deseo. Define la meta genuina del deseo como «encarnación recíproca» (*BN* 398), pero luego afirma que esta es una falla *necesaria* (*BN* 396). El sadismo y el masoquismo aparecen como las formas más marcadas de descomposición de la reciprocidad en el intercambio no recíproco.

La paradoja de la libertad determinada, el problema continuo de existir como elección corporeizada, resulta superado en el relato hegeliano cuando el cuerpo deviene el cuerpo generalizado de Cristo.[20] En otras palabras, el cuerpo ya no se concibe como un límite a la libertad cuando deja de ser el cuerpo determinado de un ser mortal cuyo contorno indica diferencia necesaria. En una formulación simple, Sartre identifica el cuerpo con el límite de la libertad y la condición insuperable de la individuación. Sin embargo, la visión sartreana no es totalmente negativa, puesto que el cuerpo media y determina la libertad en el caso del deseo sexual. Debemos, entonces, volver la atención a la exploración del deseo sexual en Sartre a fin de entender cómo es que el cuerpo limita y al mismo tiempo media los diversos proyectos de elección.

Si la libertad se define como el proyecto de devenir el fundamento del propio ser, y si el cuerpo es una facticidad contingente —un ser que somos pero no elegimos—, cabría deducir que en todos los casos el cuerpo se opone a la libertad como su límite prematuro. Cuando Sartre analiza el círculo del deseo, no identifica el cuerpo tan sólo con la contingencia, como tampoco concibe invariablemente la libertad como la libertad de ser Dios. Aunque es descripto como una dimensión «fáctica» del yo, el cuerpo no es *puramente* fáctico: también es una perspectiva y un conjunto de relaciones intencionales (*BN* 381-2). La libertad no siempre se concibe como un proyecto de descorporeización destinado al fracaso: de hecho, también se interpreta como un proyecto de corporeización, un esfuerzo constante de afirmar los vínculos corporales con el mundo que constituyen la *situación* de cada uno de nosotros. En *El Ser y la Nada* y, más claramente, en los posteriores estudios biográficos y en *Crítica de la razón dialéctica*, la libertad aparece vinculada no tanto con ideales ontológicos que trascienden la historia como con los proyectos concretos e intensamente mediados de sobrevivir, interpretar y reproducir una situación socialmente compleja.

La noción de libertad como una creación *ex nihilo* tiene su anclaje, sin duda, en el pensamiento de Sartre.[21] La re-

[20] Véase Hegel, «La religión revelada», en la *Fenomenología*.

[21] Para un interesante artículo sobre el cartesianismo de Sartre y su disolución posterior, véase Busch, «Beyond the Cogito».

seña de *El Ser y la Nada* que Herbert Marcuse escribió a poco de su publicación criticaba certeramente esta concepción de Sartre, pero no prestaba adecuada atención a la noción de *situación*, que limita de manera radical el carácter *ex nihilo* de la libertad.[22] Lo mismo se aplica respecto de la crítica del cartesianismo sartreano formulada por Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* y en *Sentido y sinsentido*. Simone de Beauvoir refutó por completo la supuesta adhesión de Sartre a la noción de una conciencia aislada desvinculada de la corporeidad y lo social, en «Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme»; Monika Langer hizo lo propio, más recientemente, en «Sartre and Merleau-Ponty: A Reappraisal».[23] Veremos que Sartre sostiene sólo de manera indirecta la supuesta oposición entre cuerpo y conciencia, puesto que el cuerpo en su ser sexual no es mera contingencia, sino un modo de conciencia y una manera de situarse en el mundo: el deseo es «conciencia *que se hace cuerpo*» (*BN* 389).

El sadomasoquismo introduce la paradoja de la libertad determinada como un drama de la conciencia y la objetivación. La conocida formulación sartreana de que sólo se puede entrar en una relación con otro volviéndose objeto para ese Otro mueve a confusión por su simplicidad. De más está decir que Sartre contribuye a la confusión al emplear la metáfora visual de la «mirada» para el acto constitutivo por el cual una conciencia capta a otra como objeto. Sartre no siempre aclara en qué sentido se objetiva la identidad del Otro, ni tampoco ofrece una definición de la «mirada» que distinga su formulación literal de otras más generales.[24] En ocasiones, su prosa parece invitar a una

[22] Véase Marcuse, «Existentialism», pág. 330.

[23] Monika Langer, «Sartre and Merleau-Ponty: A Reappraisal», en Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, págs. 300-25.

[24] Es indudable que Sartre no considera la «mirada» como una expresión figurativa en la medida en que puede serlo «un crujir de ramas» o «la apertura mínima de un postigo» (*BN* 257-8). Los objetos pueden manifestar una mirada y la mirada puede persistir como recuerdo o anticipación; cf. *The Words:* «A pesar de estar solo, actuaba. Karlemamie y Anne Marie habían pasado esas páginas mucho antes de que yo hubiera nacido; lo que tenía ante los ojos era su conocimiento. A la tarde solían interrogarme: "¿Qué has leído? ¿Qué entendiste?". Yo lo sabía, estaba preñado, iba a dar a luz un comentario infantil. Escapar de los adultos leyendo era la mejor manera de estar en íntima unión con ellos. Aunque estaban ausentes, su mirada futura me penetraba desde la nuca, surgía de sus pupilas y dispersaba por el suelo las oraciones que habían sido leídas cientos de veces y que yo leía por primera vez. Yo que era visto me veía a mí mismo» (pág. 70).

lectura literal, de modo que el deseo sexual, en cuanto intercambio de «miradas» constitutivas, aparece como un círculo de voyeurismo y exhibicionismo: «mi ser-objeto es la única relación posible entre mí y el Otro; es este ser-objeto lo único que puede servirme de instrumento para lograr mi asimilación de la libertad del Otro» (*BN* 365).

Es sólo bajo la mirada del otro que el yo adquiere ser: «la mirada del Otro modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como yo nunca lo veré» (*BN* 364). Como un yo mirado, el agente del deseo puede hacer uso de la mirada del Otro como instrumento de su propia objetivación. Como un yo que mira al Otro, el agente trasciende los límites de la perspectiva corporal y se afirma como libertad productiva. Ante todo, el Otro aparece como la alienación de las propias posibilidades. Tal como ocurre en la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, el Otro se presenta como una versión alienada de mí mismo: «capto la mirada del Otro en el centro mismo de mi acto como la solidificación y alienación de mis propias posibilidades» (*BN* 263). En su calidad de productor y escultor del Otro, el sádico tiende hacia una identidad de pura libertad y descubre *el cuerpo* alienado en el Otro. En su calidad de agente que efectúa su propia objetivación, el masoquista descubre su *libertad* alienada en el Otro.

El yo sartreano únicamente puede conocerse a sí mismo en su desear en la medida en que se aborda de un modo prerreflexivo. Esta agencia prerreflexiva siempre es una conciencia no-posicional de elección, el modo en que la conciencia se determina a sí misma en el mundo. Esta conciencia es necesariamente una conciencia de frustración: la realidad humana busca saberse como *ser*, y la conciencia prerreflexiva la revela como una agencia elusiva a perpetuidad. El Otro aparece como un agente que puede captar al yo *reflexivamente*, es decir, como un objeto o como un conjunto de posibilidades realizadas. El Otro no dispone de acceso al cogito prerreflexivo, sino que reconoce al yo sólo a través de los actos determinados en que se

solidifica la libertad. Por consiguiente, la mirada ratifica al yo como un ser —una objetivación de posibilidades— y amenaza con privarlo de su libertad esencial. A pesar de que la mirada confiere el ser, tan sólo puede hacerlo deviniendo un acto de privación, una violación y una expropiación de la libertad. El yo así expropiado es, no obstante, sólo el yo fenoménico, el yo que aparece. Bajo la mirada del Otro, puede parecer que nada queda del yo mirado y que el Otro «se ha robado mi ser» (*BN* 364). Sin embargo, la nada que queda no es una negación absoluta, sino una postura determinada de libertad, una «nada» que es, para decirlo en términos sartreanos, «un absoluto no-sustancial» (*BN* 561).

En la concepción de Sartre, la experiencia de «ser mirado» da origen a la experiencia de «mirar». El yo mirado nunca es simplemente un yo apropiado a través de la mirada de un Otro; en efecto, convencido de su propia alienación, en busca de su propia recuperación, este yo objetivado supera la mirada que lo define. La sensación de «estar convencido», la pugna por recuperarse a sí mismo, son en sí posturas de libertad, orientaciones prerreflexivas que eluden la mirada del Otro. Al no poder tematizar reflexivamente sus actos prerreflexivos, este yo no ve la conciencia de su expropiación como prueba de que la expropiación no ha tenido lugar. En este sentido, lo prerreflexivo es el dominio de la libertad inviolable. El encuentro con el Otro nubla la conciencia prerreflexiva y hace que el yo dude de su propia interioridad. El yo aparece fuera de sí como un ego que es producto de los actos de otro yo. Constituido de esa manera, el yo se experimenta como captado, poseído, definido por el Otro. El hecho de que «se experimente a sí mismo» de estos modos resulta oscurecido por los propios modos; la fascinación intencional oculta la elección prerreflexiva, es decir, la reflexividad de la conciencia. Al igual que en Hegel, el proyecto que surge como reacción frente al estado de fascinación es el de «la recuperación de mi ser» (*BN* 364). El Otro que priva al yo de su libertad a través de la mirada es seducido para que le confirme a ese yo su ser; tal seducción se lleva a cabo *devolviendo la mirada*. Y esta mirada incitante busca lograr, a su vez, una visión lo bastante amplia como para absorber al yo en cuanto cuerpo y libertad.

La imposibilidad de superar la «mirada» es función de la imposibilidad de superar la exterioridad que media entre el yo y el Otro. La distancia es corporal y, por ende, espacial; así, la «mirada» denota la necesidad de un punto de vista de espectador, un medio de intercambio basado en la distancia física. Esta exterioridad no es, sin embargo, una fuente de indiferencia, porque la distancia corporal sitúa al Otro en una posición privilegiada para la visión. El yo sólo puede ser consciente de sí de manera indirecta; o bien se percibe indirectamente, o bien infiere de sus actos lo que podría ser. El yo soporta la carga de tener que vivir y a la vez reflexionar sobre sí mismo; por lo tanto, su comprensión de sí mismo jamás es completa, pues en el momento en que se capta reflexivamente se elude prerreflexivamente. Dado que el Otro no vive el yo que mira, puede captarlo en términos exclusivamente reflexivos. El yo así mirado busca recuperarse mediante una asimilación o absorción de la postura reflexiva del Otro: «de ese modo, mi proyecto de recuperarme es, fundamentalmente, un proyecto de absorción del Otro» (*BN* 364). El esfuerzo de absorber la libertad del Otro se lleva a cabo mediante la apropiación de un punto de vista objetivante sobre sí mismo y, por ende, de la superación de los límites perspectivistas de la corporalidad:

> «Quiero asimilar al Otro en cuanto Otro-que-me-mira, y este proyecto de asimilación supone un reconocimiento mayor de mi ser-mirado. En pocas palabras, a fin de mantener delante de mí la libertad del Otro que me mira, me identifico totalmente con mi ser-mirado» (*BN* 365).

El agente deseante que mira, que monopoliza el poder de definición y trascendencia, sufre una inversión y resulta objetivado o corporeizado. Este Otro que «mira», que define y produce al agente identificado con la corporalidad, es un yo descorporeizado, pura visión sin fundamento en el mundo. En la medida en que la «mirada» denota un acto libre de constitución, se trata de libertad en un sentido limitado; pero la libertad del puro mirante es una libertad sin arraigo, que no puede inventariar su propio ser. El yo que es mirado obtiene su reflejo como objeto y como ser corporeizado; es mirado y ratificado en su situa-

ción corporal. Pero el yo que se limita a mirar no se conoce reflexivamente, sino que sólo puede percibirse prerreflexivamente como una huida trascendente hacia el yo que capta. Su cuerpo está fuera, como el Otro. Por lo tanto, este mirante que está siempre definiendo objetos y otros exteriores a sí mismo carece de ser propio y empieza, paradójicamente, a buscar su definición. La huida descorporeizada del puro mirante va tras su propia «definición» corporal. A continuación mostraré que el sadismo aparece como la expresión concreta del proyecto de la descorporeización.

El círculo del deseo, que luego habrá de explicarse con relación al sadomasoquismo, es la paradoja del cuerpo en cuanto libertad determinada puesta en acto en el contexto del deseo recíproco. «El cuerpo es una pasión por la cual estoy implicado en el mundo y en peligro en el mundo» (*BN* 388). El cuerpo es, así, tanto una fuente de productividad como de victimización: es un modo de afectar y ser afectado por el mundo, «es un *punto de partida* que yo *soy* y que al mismo tiempo trasciendo en pos de lo que tengo que ser» (*BN* 326). El cuerpo se supera en la medida en que la contingencia corporal se convierte en proyecto de significado: «nunca podemos captar esta contingencia como tal en la medida en que nuestro cuerpo es para nosotros; pues somos elección y, para nosotros, ser es elegirnos (. . .) este cuerpo incomprensible es, precisamente, la necesidad de que *haya una elección*, de que yo no exista *todo a la vez*» (*BN* 326). Así, el cuerpo constituye una perspectiva imposible de superar; es, al mismo tiempo, nuestra distancia respecto del mundo y la condición de nuestro acceso a él:

> «No puedo hacer que el cuerpo me sea trascendente y conocido; la conciencia espontánea, irreflexiva, ya no es la conciencia *del* cuerpo. Sería más adecuado decir, utilizando el verbo "existir" como transitivo, que la conciencia *existe* su cuerpo (. . .) *mi* cuerpo es una estructura consciente» (*BN* 329).

Sartre llega a la conclusión de que el cuerpo pertenece a las estructuras de la conciencia no-tética y de que «la conciencia del cuerpo es lateral y retrospectiva». Nunca experimentamos el cuerpo como una contingencia pura y

simple, pues un cuerpo de esas características estaría privado de conciencia y no podría ser «experimentado». La contingencia siempre es dada como «aquello en términos de lo cual la conciencia hace una elección». Por lo tanto, el cuerpo, aun cuando se lo refiera como «facticidad», nunca se experimenta fuera de un campo interpretativo, como se desprende claramente de la afirmación de Sartre en el sentido de que «la conciencia del cuerpo es comparable a la conciencia de un signo». No obstante, el cuerpo no denota un conjunto de significados previos o anteriores, sino «la manera en que es afectado». Este sentimiento que expresa el cuerpo es una «afectividad constituida», un modo de ser en el mundo. El sentimiento que significa el cuerpo es «una intención trascendente (. . .) dirigida hacia el mundo» (*BN* 330).

El deseo sadomasoquista expresa el significado ambiguo del cuerpo como perspectiva limitada y condición de acceso al mundo, es decir, como contingencia y proyecto. El cuerpo es una perspectiva restringida, pero también una perspectiva que se trasciende continuamente en pos de otras perspectivas. Como experiencia sexual, el cuerpo contingente y pasivo nunca es del todo inerte porque debe *mantenerse* en su pasividad; es más, la pasividad se descubre —o, en principio, puede descubrirse— como un instrumento mediante el cual es posible asimilar la libertad del Otro, es decir, albergar de manera imaginativa y empática la perspectiva del Otro. Al buscar su propia descorporeización, el sádico pugna en vano por superar la facticidad; niega su propio cuerpo sin privarlo de existencia y, en efecto, lo elimina del campo de visión del Otro. La única manera de impedir que el Otro mire al sádico y arruine, por ende, su proyecto de descorporeización consiste en convencer al Otro de que sea sólo su cuerpo, es decir, cegarlo a su propia capacidad de mirar.

El sádico impone distancia entre su carne y la carne del masoquista mediante la transformación de su propio cuerpo en puro instrumento de control. En cuanto instrumento, sólo se lo conoce a través del efecto que provoca y, por lo tanto, deja de ser considerado como es en sí mismo: «el sádico rehúsa su propia carne al mismo tiempo que usa instrumentos para desvelar por la fuerza la carne del Otro» (*BN* 399). Moldeando al Otro como puro cuerpo, el

sádico trata de convencer a ese Otro de que elija esta solidificación de sus posibilidades:

«Desea que la libertad del Otro se determine a convertirse en amor —y no sólo al principio del romance, sino en cada instante—, y al mismo tiempo quiere que esa libertad sea capturada por *sí misma*, que se vuelva la espalda, como en la locura, como en un sueño, para querer deliberadamente su propio cautiverio. Este cautiverio ha de ser una renuncia libre, pero que quede encadenada a nuestras manos. En el amor, no es el determinismo de las pasiones lo que deseamos en el Otro, ni tampoco una libertad fuera de nuestro alcance: es una libertad que *desempeña el papel* de un determinismo de las pasiones y queda atrapada en su propio papel» (*BN* 673).

El esfuerzo de someter al Otro como puro cuerpo fracasa debido a la ambivalencia intrínseca que caracteriza tanto al deseo sádico como al masoquista. Como queda claro en la descripción de Sartre antes citada, el sádico no busca al Otro como puro cuerpo, sino como una libertad que se ha determinado como cuerpo. Y el masoquista no podría convertirse en esa contingencia pura aunque ello fuera el verdadero deseo del sádico, pues el deseo masoquista es, como todo deseo, «el consentimiento al deseo»: «la conciencia se elige como deseo» (*BN* 388). Los proyectos del sadismo y el masoquismo se convierten necesariamente en el opuesto, ya que todo cuerpo da origen a la intencionalidad y toda trascendencia intencional demanda un fundamento de vida corporal. Al igual que el señor en «Señorío y servidumbre», de Hegel, el sádico sólo puede tratar de realizar su proyecto de dominación en la medida en que se ciegue a la futilidad del proyecto reflexivo que está en marcha al mismo tiempo, es decir, la búsqueda de descorporeización. El sádico requiere del masoquista lo que el señor requiere del siervo: *ser el cuerpo que el sádico se esfuerza por no ser.* Sin embargo, «el sadismo es un callejón sin salida, porque no sólo goza de la posesión de la carne del Otro, sino que al mismo tiempo, en conexión directa con esa carne, goza de su propia no-encarnación» (*BN* 399). El goce o el placer frustra el proyecto sexual de la descorporeización, puesto que el placer revela la conciencia en cuanto cuerpo: «si el placer nos permite salir

del círculo, es porque mata tanto el deseo como la pasión sádica sin satisfacerlos» (*BN* 405).

El proyecto del sadismo resulta subvertido por obra de la experiencia del placer, porque el placer ratifica el cuerpo que el sádico trató de negar. En cuanto proyecto sexual que busca negar el fundamento mismo de la sexualidad, el sadismo es un movimiento de esta última en contra de sí misma, una expresión de rencor contra la vida corporal que surge desde su propio centro. Su fracaso es evidente en cuanto el deseo, el medio de este proyecto, no puede utilizarse sin socavar el proyecto mismo, lo cual no significa que no haya actos sexuales auténticamente sádicos, sino que no alcanzan el nivel de satisfacción que buscan. En la medida en que el masoquismo es un proyecto que también procura resolver la situación ontológica de tener que ser una unidad paradójica de corporalidad y libertad, está igualmente condenado al fracaso. La mirada del sádico que confiere el ser al masoquista ha de ser sostenida; por ende, el masoquista debe seguir fascinando al sádico, lo cual implica que, paradójicamente, aquel tendrá que conservar intacta su libertad para poder seguir ofreciéndola. El masoquista se concibe como objeto no para perder la conciencia, sino para acceder a una conciencia expandida de sí mismo. Al identificarse con su cuerpo, busca lograr una comprensión cabal de sí mismo a través de la mirada objetivante del Otro. El masoquista quiere participar en la mirada del Otro y que sea él quien lo defina. Por lo tanto, su identificación con su propio cuerpo es, tácitamente, un esfuerzo orientado a superar la perspectiva de ese cuerpo y asumir la perspectiva del Otro. Así, el masoquismo es un intento de trascender el cuerpo identificándose con el cuerpo: «quiero asimilar al Otro en cuanto Otro-que-me-mira, y este proyecto de asimilación supone un reconocimiento mayor de mi ser-mirado. En pocas palabras, a fin de mantener delante de mí la libertad del Otro que me mira, me identifico totalmente con mi ser-mirado» (*BN* 365).

El sadismo y el masoquismo comparten un objetivo común: ambos buscan trascender el carácter restrictivo de la corporalidad. El sádico sigue el camino de la autonegación, mientras que el masoquista, de manera tal vez más realista, busca la trascendencia llevando la restricción al

extremo. En ambos casos, el deseo se revela como una intencionalidad extática en virtud de la cual el cuerpo procura trascender su situación y fracasa. En la medida en que el sadismo y el masoquismo ponen de relieve los dos polos de la unidad paradójica de la conciencia corporeizada, son momentos constitutivos de toda expresión sexual: «soy, en la raíz de mi ser, el proyecto de asimilar y objetivar al Otro» (*BN* 363). Este proyecto encuentra arraigo en la naturaleza paradójica del para-sí: «El para-sí es tanto una huida como una persecución del en-sí; el para-sí es una relación doble» (*BN* 362).

El círculo del sadismo y el masoquismo podría también ser el círculo de la libertad y la corporeización, un círculo en que los términos se relacionan de manera esencial pero nunca resultan sintetizados en una unidad completa. La exploración del sadismo y el masoquismo pone de manifiesto las premisas imposibles en las cuales se basan estos proyectos; no obstante, el reconocimiento de tal imposibilidad no da origen, como en cambio lo haría en Hegel, a un nuevo marco, más abarcador, en el cual se resuelva la paradoja. La experiencia de la futilidad hace surgir la conciencia de la futilidad, pero esta conciencia de segundo orden no da a luz una nueva posibilidad. De hecho, para esta paradoja no hay solución que no sea temporal e imaginaria. El deseo es para Sartre una paradoja esencial; sin embargo, es inherente al deseo buscar, aunque más no sea tentativamente, una resolución de su propia situación ontológica. El deseo excede al mundo que le es dado, de modo que cualquier satisfacción requiere alejarse del mundo dado para recurrir a un mundo creado. No es posible negar por completo el cuerpo, que tampoco puede bastarse a sí mismo, de modo que el deseo sólo puede aspirar a resolver esta paradoja incesante disponiendo un escape temporal de las exigencias de la corporalidad: debe someter el cuerpo a lo imaginario, recrear su objeto y recrearse a sí mismo a fin de ser satisfecho.

Al referirnos a *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *Lo imaginario*, señalamos que la afectividad aparecía como respuesta a la adversidad, un esfuerzo mágico orientado a transformar los hechos del mundo perceptual, la «dificultad» esencial del mundo. En la visión de Sartre, sólo es posible salvar la distancia entre las metas

de la conciencia y el coeficiente de adversidad que caracteriza a toda facticidad mediante una conciencia que asuma su propia facticidad y, a través de esa facticidad, descubra la «carne» de los objetos o, como habría de señalar Merleau-Ponty, un «intermundo». Así como la magia es el modo en que la emoción transforma el mundo, el «hechizo» es el efecto transformador del deseo:

«Con el deseo ocurre lo mismo que con la emoción. Hemos señalado en otro lugar que la emoción no es la captación de un objeto excitante en un mundo inalterado; más bien, puesto que corresponde a una modificación general de la conciencia y de sus relaciones con el mundo, la emoción se expresa por medio de una alteración radical del mundo. De manera similar, el deseo sexual es una modificación radical del Para-sí, puesto que el Para-sí se hace ser en otro plano del ser, se determina a existir su cuerpo de modo diferente, a hacerse coagular por su facticidad» (*BN* 391-2).

El deseo sexual no es sólo una transformación del para-sí: ese para-sí transformado, a su vez, *presenta* el mundo en una dimensión transformada. El mundo al que da origen el deseo sexual no es un mundo mágico contrapuesto a un mundo «objetivo» o «real»: el deseo sexual desvela un reino mágico *inherente* al mundo, una dimensión oculta a la conciencia perceptual de la vida mundanal. En *El Ser y la Nada*, Sartre no se refiere al mundo perceptual como tal; en su exploración del deseo sexual, se observa una disposición a admitir que la conciencia imaginativa no está del todo separada de la conciencia perceptual que atiende al mundo fáctico. De hecho, su posición se acerca a la de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, donde se considera que la percepción contiene a la imaginación y, al mismo tiempo, tiene una dependencia esencial respecto de ella.[25] Sartre explica

[25] *Phenomenology of Perception*, de Merleau-Ponty, procuró refutar la noción, suscripta por Sartre en *PI*, de que la percepción confronta un mundo fáctico dado a una distancia insuperable de la conciencia. La percepción no es un modo de conocer el mundo que requiera distancia entre el agente perceptor y el mundo que conoce: para Merleau-Ponty, la percepción es carne, un acto sensual que capta un objeto en virtud de una sensualidad común. Véase también «The Intertwining», en *The Visible and the Invisible.*

que el mundo de la sexualidad no es irracional ni engañoso, sino más bien una dimensión de la realidad que necesita del deseo para ser desvelada. El deseo, entonces, no crea un universo solipsista: «Correlativamente, el mundo debe surgir para el Para-sí de una manera nueva: hay un mundo del deseo. Si mi cuerpo (. . .) es vivido como carne, luego es como referencia a mi carne que capto los objetos del mundo» (*BN* 392).

En el deseo sexual, el mundo pierde su valor primario como campo de valores instrumentales y aparece, en cambio, como *presente.* Para Sartre, el deseo no es una relación instrumental que tiende hacia objetos y hacia otros, sino un intento de doble propósito: encarnarse y desvelar. Lo fáctico ya no está fuera, como una dimensión del mundo resistente y extrañada: imbuido de conciencia, ahora es la experiencia de la propia carne. La facticidad resulta corporeizada y, como en el caso de la imagen, «atravesada por un flujo de voluntad creativa» (*PI* 20). Cuando el para-sí, definido originalmente como una orientación instrumental hacia el mundo, asume su propia facticidad, descubre una relación anterior con el mundo que su orientación instrumental tiende a oscurecer. Asumiendo el cuerpo como su expresión necesaria, la conciencia se vuelve pasiva, pero tal pasividad deviene la condición de la revelación del mundo sensible:

«Me hago pasivo con respecto a [los objetos del mundo] (. . .) se me revelan desde el punto de vista de esta pasividad, en ella y a través de ella (pues la pasividad es el cuerpo, y el cuerpo no deja de ser un punto de vista). Los objetos devienen entonces el conjunto trascendente por el cual me es revelada mi encarnación. El contacto con ellos es una caricia (. . .) percibir un objeto en la actitud deseante es acariciarme con él (. . .). En mi percepción deseante descubro algo como una *carne* de los objetos» (*BN* 392).

A juicio de Sartre, la relación básica entre el para-sí y su mundo es la *distancia*, distancia que resulta salvada cuando la conciencia se sumerge en su facticidad. En términos sartreanos, la corporeización de la conciencia es un proyecto: la conciencia se sabe como translucidez apenas consciente de su propia dimensión corporal. La alienación denota el momento inicial de la travesía que lleva a cabo

la conciencia en pos de la recuperación de sí misma, ese movimiento cuya finalidad radica en recuperarse como carne, es decir, como cuerpo esencial para la conciencia. Resulta interesante advertir que este supuesto de un extrañamiento inicial de la conciencia respecto del cuerpo, en virtud del cual aquella primero existe y luego se corporeiza, se opone a las nociones intuitivas acerca del desarrollo infantil según las cuales la dimensión somática del yo es primaria y la conciencia es un fenómeno emergente. En la visión de Sartre, el cuerpo es posterior a la conciencia: el niño no parece venir al mundo por la carne, sino que proviene del vacío existencial; de hecho, este niño no es «alumbrado» sino «arrojado», en el sentido heideggeriano.

Las razones de este extrañamiento inicial de la conciencia respecto del cuerpo en la filosofía de Sartre podrían analizarse desde perspectivas diversas. Es evidente que aquel adopta, a menudo, la creencia cartesiana de que el pensamiento es constitutivo de la identidad personal y de que es, en esencia, una actividad abstracta vinculada con lo sensible de manera no necesaria. Que el yo y el mundo como fenómenos sensibles se conozcan en un primer momento a distancia, y que el encuentro de ellos como carne sólo se produzca *una vez que* la conciencia se moldea como deseo, constituye una noción profundamente contraintuitiva, que por lo demás parece contradecir el énfasis puesto por Sartre mismo en la conciencia en cuanto forma de compromiso.[26] De hecho, que la conciencia deba volverse deseo para descubrir, sólo entonces, la carne del mundo parece contradecir su afirmación posterior, expuesta en *El Ser y la Nada*, de que el para-sí es en esencia deseo y de que «el deseo es el ser de la realidad humana». En el primer modelo, la conciencia, extrañada de lo sensible, es espectadora del mundo, un instrumento de conocimiento descorporeizado. En el segundo modelo, la conciencia se sabe como corporeizada, en esencia, y comprometida, ante todo.

Cuando Sartre adopta la visión de la conciencia como espectadora, parece proporcionar una descripción feno-

[26] *BN* 308: «El punto de vista del conocimiento puro es contradictorio; sólo existe el punto de vista del conocimiento *comprometido*».

menológica opuesta de la experiencia, según la cual la *epojé* es constitutiva de la experiencia cotidiana, y el ingreso a la actitud natural, un logro filosófico. Para esta conciencia, la forma de un objeto aparece antes que su materia, y la reflexión cede poco a poco ante el deseo:

«En la actitud deseante (. . .) soy sensible, más que a la forma del objeto y su instrumentalidad, a su materia (grumosa, lisa, tibia, grasa, áspera, etc.). En mi percepción deseante, descubro algo como la carne de los objetos. La camisa se me frota contra la piel y la siento. Lo que normalmente es para mí un objeto muy remoto se vuelve lo inmediatamente sensible: la calidez del aire, el hálito del viento, los rayos del sol, etc., todos están presentes para mí en cierta forma, como impuestos sobre mí sin distancia, revelando mi carne por medio de su carne» (*BN* 392).

El mundo de la instrumentalidad se opone, a todas luces, al mundo del deseo sexual. Para Sartre, la orientación usual hacia el mundo es un compromiso instrumental no reflexivo que supone y ratifica la distancia entre agente y objeto. Los rayos del sol sólo se sienten y se vuelven perceptibles de manera inmediata una vez que abandonamos nuestras herramientas, por decirlo de alguna manera. La acción instrumental exige y confirma la distancia entre el agente y su producto, pero el deseo no busca usar su objeto sino, más bien, permitirle que aparezca tal como es. En esta concepción, el deseo es la relajación del modo instrumental, es la emergencia del mundo, no como campo de propósitos y metas, sino en su *presencia.*

Según Sartre, el Otro es la ocasión de la aparición del mundo como presente: el cuerpo en cuanto carne sólo aparece para el cuerpo que se ha transformado en carne, transformación que sólo es posible a través de la mirada del Otro. Recordemos que «la mirada del Otro modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer». El cuerpo ya no es instrumento una vez que se lo ha deseado: deviene creación, presencia que a su vez hace presente la carne de Otros y del mundo.

Aquí es posible ver con suma claridad la significativa relación que se plantea entre el deseo y la imaginación en *Lo imaginario*; las emociones como transformaciones mágicas, tal como se delinean en *Bosquejo de una teoría de*

las emociones; y el deseo sexual presentado en *El Ser y la Nada* como «una actitud dirigida al hechizo» (*BN* 394). El deseo sexual es, para Sartre, una manera de imaginar al Otro que no es fuente de engaño ni creación solipsista. El yo no es una identidad ya constituida que el deseo procura captar: es una corporeización gradual de la libertad, cuerpo devenido carne, un proceso de devenir que el deseo del Otro facilita y confirma. El problema del solipsismo considerado en *Lo imaginario* ya no es válido, pues el Otro no es un dato positivo, un ser idéntico a sí mismo, sino un proceso de elegirse y, por ende, una identidad que necesita de su propia constitución social para ser. El yo sólo llega a ser a través de la mirada del Otro, que lo afirma y lo crea. Sin embargo, es evidente que el yo no es creación total del Otro: antes de la mirada del Otro, el yo es un cuerpo y sostiene relaciones instrumentales con el mundo, pero permanece distante de su propia carne y de la presencia sensible de Otros y del mundo. Con anterioridad al intercambio del deseo, el yo es mudo y, quizá, funcional; está cerrado en sí mismo y es portador de una historia implícita y de un conjunto de posibilidades frustradas. El deseo del Otro trae a ese yo al ser: no lo hace existir, sino asumir su ser, es decir, iniciar su proceso de crearse a través de actos determinados que se ven ratificados a través del reconocimiento del Otro.

El intercambio constitutivo del deseo tiene lugar en un contexto de negación; las diferencias irreconciliables entre diversos yoes, la distancia irreversible entre la conciencia y el mundo sensible, dan origen a la necesidad de presencia, al ansia de unidad que Hegel postula como el proyecto fundamental del deseo. Que la diferencia sea un dado ontológico no implica que sea dada en forma estática: si bien, según Sartre, el deseo no puede superar la diferencia, puede, en cambio, formularla de maneras diversas. El intento de formular la diferencia y tematizar la negación de modo que lo negativo quede circunscripto y atenuado en virtud de la creación perpetua de presencia constituye el proyecto tácito del deseo sexual. Como tuvimos oportunidad de verlo al detenernos en Kojève e Hyppolite, el deseo revela al ser humano como un ser capaz de soportar lo negativo —la pérdida, la muerte, la distancia, la ausencia— porque puede apropiarse del poder de lo ne-

gativo y expresarlo como libertad. En el caso del deseo sexual, la libertad adopta la forma de la encarnación del yo y del Otro, esa experiencia de la conciencia y del mundo sensible que, si bien mantiene la diferencia en forma de tensión, crea no obstante una configuración tentativa de la presencia.

Sartre describe el esfuerzo del deseo sexual como una persecución de la facticidad del Otro y «la pura existencia de las cosas» (*BN* 394). El «mundo del deseo» es un «mundo desestructurado que ha perdido su significado, un mundo en el cual las cosas resaltan como fragmentos de pura materia» (*BN* 395). La absorción en la carne del Otro es un intento imposible de fusionarse con la materia o la facticidad, una «coagulación» deliberada de la conciencia que busca olvidar la situación, el entorno y la totalidad del mundo perceptual plagado de negación. En este sentido, entonces, el deseo es un intento de solidificar el mundo, reducirlo a la carne del Otro, recrearlo como carne. La búsqueda del ser que constituye el proyecto tácito del deseo establece a este último como «un impulso absoluto».[27]

El movimiento en pos de la presencia absoluta enfrentará inevitablemente la frustración, porque la encarnación del Otro necesita de la encarnación del yo. Sartre parece entender el proyecto inicial del deseo como una absorción en el Otro: «el deseo es no sólo el deseo del cuerpo del Otro: es —en la unidad de un acto único— el proyecto no-téticamente vinculado de ser tragado por el cuerpo» (*BN* 389). Al deseo siempre lo ronda la «perturbación» o la «turbación» que insinúa «la presencia de un algo invisible que no se muestra de manera distintiva y se manifiesta como pura resistencia fáctica». La presencia de la facticidad es en esencia ambigua: promete resolver la negación al tiempo que ratifica su necesidad. El placer, para Sartre, es «la muerte y el fracaso del deseo» (*BN* 397), justamente, porque devuelve a cada integrante de la pareja que desea a su corporalidad discreta; de hecho, les recuerda a los dos que la creación de una presencia que pudiera

[27] Sartre describe la emoción como «una intuición de lo absoluto» (*E* 81), una frase que refleja la formulación de Hyppolite en «CE» 26, cuando afirma que «el deseo es un impulso absoluto».

desvanecer la diferencia de manera efectiva no era sino una creación *mágica*, encantada, imposible de sostener.

La vida y la muerte del deseo no tienen que ser interpretadas como un movimiento hacia un mundo mágico que inevitablemente conduce de regreso al mundo racional. No se trata de que el deseo cree una fantasía momentánea de superación de las diferencias ontológicas y más tarde renuncie a ella, al recordar que la separatidad es inevitable: es la ontología de la diferencia la que impone la necesidad del movimiento hacia la creación mágica; la inevitabilidad de las condiciones negativas necesita del deseo en cuanto proyecto mágico y fenómeno de creencia. En «La "fe" de la mala fe», Sartre dice que «llamamos "creencia" a la adhesión del ser a su objeto cuando el objeto no está dado o está dado indistintamente» (*BN* 67). En efecto, el deseo resulta siempre «turbado» por la ausencia del Otro, es decir, ese «algo invisible» que remite a la interioridad del Otro que es, en principio, inaccesible. De acuerdo con Sartre, la creencia es un modo de atribuir el ser a algo no dado o dado indistintamente; por lo tanto, da sustento a lo imaginario, que postula, como señalamos, la presencia de objetos no existentes o ausentes. En la medida en que el mundo permanece oculto a la conciencia y aparece sólo en forma parcial, nos vemos obligados a creer. La creencia surge en la confrontación con el no-ser y se impone como el modo en que la conciencia sobrevive a la omnipresente ausencia. Dado que la realidad humana es, en esencia, el deseo de ser, el impulso absoluto hacia la presencia, se enfrenta al no-ser, en un primer momento, en la modalidad del sufrimiento: experimenta la ausencia como aniquilación de sí misma. Sin embargo, esta pasividad que corresponde al no-ser —y que es, en sí misma, una especie de deterioro del ser del yo, una frustración de su deseo constitutivo— no es un modo estático de ser: la pasividad se convierte en pasión, que deviene la manera fundamental de existir de los seres humanos frente a lo negativo.

El deseo sexual se funda en la creencia en la medida en que es una manera de atribuir ser a una realidad inalcanzable y es un modo de enfrentar con pasión las diferencias irreconciliables entre yoes diversos. En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre sostiene que «el cuer-

po es creencia» (*E* 86). El cuerpo, vivido como carne o como la contingencia de la pura presencia, pone al descubierto un mundo de carne y, en ese sentido, lleva a cabo una transformación mágica del mundo perceptual. La carne del mundo no es una creación unilateral del cuerpo vivido como carne, sino una dimensión del mundo ya dado desvelada y hecha presente. El cuerpo como carne es un modo pasivo de presentar el mundo, pero se trata de una pasividad que se ha vuelto pasión: «los objetos del mundo (. . .) se me revelan desde el punto de vista de esta pasividad, en ella y a través de ella (pues la pasividad es el cuerpo, y el cuerpo no deja de ser un punto de vista)» (*BN* 382). Así, el deseo denota la tenacidad de la creencia como su propia condición necesaria. Este acto primario de «hacer presente» que constituye la creencia también posibilita la imagen y, en consecuencia, la actividad creativa y constitutiva del deseo. Es posible interpretar el «deseo de ser» básico como una clase de fascinación prerreflexiva, una disposición a creer, a atribuir ser a lo no existente, lo ausente o lo perdido. De manera similar, cabe entender los deseos ambivalentes como indicación de una crisis de creencia previa. Y la incapacidad para el deseo podría pensarse como la falta radical de creencia en la posibilidad de superar las diferencias.

Si bien el deseo sexual se aproxima a la experiencia de la presencia que podría satisfacer las metas ontológicas del deseo en general, Sartre deja en claro que el deseo está condenado al fracaso: la experiencia del placer suscita «atención al placer» (*BN* 397), y es factible concluir que la fascinación prerreflexiva del deseo resultará así extinguida en virtud de la postura reflexiva, que se exime de la creencia. En *La trascendencia del ego*, Sartre afirma que «la reflexión envenena el deseo» (*TE* 59). Remitiéndonos al análisis del deseo en *El Ser y la Nada*, podemos concluir que la reflexión envenena el deseo en la medida en que socava la creencia mágica que sostiene a ese deseo. Y en la medida en que la realidad humana es una unidad paradójica de conciencia reflexiva y prerreflexiva, es inevitable que el deseo surja y se desvanezca en forma perpetua. Así, el deseo jamás escapa a la duda que introduce la conciencia reflexiva. El deseo impertérrito pone de manifiesto la fe del carbonero, el abandono a la vida del cuerpo

que denota la creencia. Sin embargo, Sartre, junto con Hegel, afirma que la fe del carbonero no puede perdurar como tal:

«Lo que defino como buena fe es lo que Hegel llamaría lo *inmediato*. Es la fe del carbonero. Hegel mostraría sin demora que lo inmediato exige la mediación y que la creencia, al convertirse en *creencia para sí*, pasa al estado de no-creencia (. . .) si sé que creo, la creencia se me aparece como pura determinación subjetiva sin correlato externo (. . .). Creer es saber que uno cree, y saber que uno cree es no creer» (*BN* 69).

El contraste que Sartre establece entre reflexión y creencia no debe llevarnos a la conclusión de que la no creencia es racional y la creencia irracional. En cambio, lo que parece crucial es considerar que la racionalidad se presenta en forma dual. Si un objeto cruza mi camino y luego desaparece, ¿es racional concluir que el objeto no existe ya? Es evidente que el dominio de la creencia prerreflexiva y, coincidentemente, del deseo es necesario si hemos de lograr un entendimiento racional de un mundo imbuido de negación. Lo prerreflexivo nos permite navegar en el reino de la negación en la medida en que descree de la palabra final de la realidad positiva. En este sentido, lo prerreflexivo es una especie de incredulidad, una renuencia a aceptar la hegemonía de la conciencia reflexiva. Si el mundo es a la vez presencia y ausencia, entonces, para entenderlo de manera racional se requiere una conciencia que sea a la vez creencia y no creencia.

Así, en el análisis de Sartre, el deseo sexual ha hecho su aparición como un intento de poner en acto con un Otro el deseo original de ser que es constitutivo de la realidad humana. Sin embargo, si nos remitimos a la exploración del deseo existencial, de inmediato se plantean varias preguntas. En la sección dedicada al psicoanálisis existencial, Sartre señalaba que el deseo ha de interpretarse en tres niveles diferentes: primero, como elección original, el deseo anónimo de ser que caracteriza a toda realidad humana; segundo, en cuanto elección fundamental, un modo determinado de ser que caracteriza a una vida específica; tercero, como la infinidad de deseos particulares que expresan indirectamente las dos elecciones an-

teriores. El tratamiento del deseo sexual por Sartre se restringe casi exclusivamente al nivel de la primera elección. El deseo sexual se considera en su dimensión universal, como una actividad que surge en virtud de una necesidad ontológica. Como Sartre lo señalaba ya en *El Ser y la Nada* y lo reiteraba claramente en el prólogo de la *Crítica de la razón dialéctica*, el análisis concreto del deseo debe efectuarse por medio del psicoanálisis existencial de un individuo en una situación determinada.[28] Considerando los rasgos universales y anónimos del deseo, Sartre podría decir que lo que deseamos es la carne del Otro. Sin embargo, él mismo tiene que responder, sin duda, a la pregunta que le planteó a Freud: ¿Por qué es *este* Otro y no uno diferente el que deseamos? Y si fuera a responder que cada vida se halla estructurada por una elección fundamental que la distingue de otras vidas individuales, entonces necesitaríamos entender qué es este deseo y cómo es posible conocerlo en el contexto de una vida concreta.

Retomo aquí mi pregunta original: ¿Quién es el sujeto del deseo? Sobre la base de *El Ser y la Nada* y de los trabajos anteriores, podemos llegar a la conclusión de que el deseo hace presente al sujeto como carne y, en el contexto del deseo recíproco, desvela a ese yo corporeizado como aquel que siempre ha sido implícitamente pero nunca supo que lo fuera. Hemos visto *que* el yo se crea como resultado de la reciprocidad del deseo, y hemos visto *que* este yo surge de la nada, pero no hemos visto *cómo*. Tal como se presenta, la teoría de Sartre constituye una indagación ontológica interesante, pero queda sin respuesta la pregunta acerca de si ofrece una explicación fenomenológica satisfactoria de la experiencia.

¿Qué relato podría narrarnos Sartre para convencernos de la validez de su teoría? A continuación me dedicaré a los estudios biográficos de Genet y Flaubert en busca de respuesta a preguntas precisas que ya tengo en mente. Dado que el alcance de la presente obra no permite ni justifica una indagación exhaustiva de ninguna de las dos biografías, sólo me ocuparé de ellas en relación con la pregunta que planteo respecto del deseo: ¿Qué nos puede decir el deseo sobre una vida determinada? ¿Cómo expresa el deseo el proyecto de una vida y cómo constituye esa vida? Genet y Flaubert despertaban un interés especial en Sartre porque, al igual que él, eligieron determinar su vida en palabras.[29] Sus obras no sólo delinean la vida del deseo a través de sus diversos personajes, sino que además son en sí productos del deseo. Al igual que en el caso de la *Fenomenología* de Hegel, la labor del deseo se hace conocer por medio de estructuras narrativas. En opinión de Sartre, los relatos de deseo son, necesariamente, obras creadas por la imaginación y, en cuanto tales, no sólo hablan acerca del deseo: el hablar mismo implica transformar esencialmente el deseo que es nada en una presencia lingüística e imaginaria. Al preguntar por la estructura del deseo, estamos preguntando por el origen y el sentido de la expresión ficcional; para Sartre, el relato filosófico del deseo no puede eludir esas restricciones ficcionales. Al rastrear la evolución del deseo en palabras y obras literarias, el filósofo-biógrafo se convierte, también, en artista literario. A juicio de Sartre, por consiguiente, el análisis del deseo debe llevarse a cabo en el marco de la reconstrucción de la vida de un escritor de ficción, pues sólo entonces veremos las transiciones de la negación al deseo y, de ahí, a lo imaginario y su secularización literaria. Sartre mismo se ve implicado en la situación ontológica del deseo, y su propia narración debe incorporar la estructura retórica que él intenta comprender en Genet y Flaubert. Como veremos, este dilema hermenéutico que se le presenta al biógrafo lo devuelve a la pregunta central sobre el deseo y el reconocimiento, ya planteada en *El Ser y la Nada*: ¿En qué medida podemos conocer a otro ser humano y en qué medida, al conocerlo, estamos destinados a crearlo?

[28] Véase *BN* 615: «En términos generales, no existe gusto ni inclinación irreductible. Todos representan una cierta elección apropiativa de ser. Le corresponde al psicoanálisis existencial compararlos y clasificarlos. En este aspecto, la ontología nos abandona».

[29] Sartre, «Itinerary of a Thought», págs. 50-1: «La razón por la cual produje *Les Mots* es la misma por la cual estudié a Genet y a Flaubert: ¿cómo es que un hombre se convierte en alguien que escribe, que quiere hablar de lo imaginario? Es a esto que busqué responder respecto de mí mismo, así como de otros».

Deseo y reconocimiento en *Saint Genet* y *El idiota de la familia*

«Cada giro letárgico del mundo tiene hijos desheredados como esos, a quienes no les pertenece ya lo que ha sido ni tampoco, aún, lo que va a venir».

Rainer Maria Rilke, *Las elegías de Duino*.

Ya al escribir *El Ser y la Nada* (1943), Sartre consideraba que la biografía ofrecía una promisoria forma de indagación filosófica, pues parecía ser la única manera de establecer la verdad de aquello que él postulaba respecto de la estructura de la realidad humana en términos concretos y demostrables. Como ha señalado Hazel Barnes, los estudios biográficos de Genet y Flaubert satisfacen la expectativa generada por *El Ser y la Nada*, porque ofrecen el psicoanálisis existencial de vidas concretas.[30] En el capítulo «Psicoanálisis existencial», Sartre señala que «este psicoanálisis todavía no ha encontrado su Freud. En el mejor de los casos, podemos adivinar un anticipo en ciertas biografías particularmente logradas. Esperamos tener oportunidad de intentar dos ejemplos, en otro trabajo, relacionados con Flaubert y Dostoievski» (*BN* 575). En un pasaje relacionado, Sartre explica por qué la reconstrucción de una vida concreta es fundamental para la concreción de su propio proyecto filosófico: «*ser*, para Flaubert, como para todo sujeto de "biografía", significa estar unificado en el mundo. La unificación irreductible que debemos encontrar, que es Flaubert, y que exigimos que nos revelen los biógrafos: esa es la unificación de un *proyecto original*, unificación que debe revelársenos como un *absoluto no-sustancial*» (*BN* 561).

Los seres humanos son indistinguibles en este «proyecto original» de lograr y devenir una presencia sustantiva en el mundo. Empiezan a desplegar su individualidad en las diversas maneras con que enfrentan el omnipresente problema de la sustancia elusiva. Por ello, el yo es un estilo de respuesta frente a la inevitable insatisfacción, una configuración particular del anhelo que, con el

[30] Barnes, *Sartre and Flaubert*, pág. 2.

tiempo, se vuelve inconfundiblemente propia. El deseo es, entonces, la posibilidad hermenéutica de desvelar el proyecto fundamental de un individuo, el legado unificado de elecciones relativas al modo de ser en un mundo donde el ser sustancial y definitivo es una imposibilidad de la experiencia.

En *El Ser y la Nada*, la tarea hermenéutica de descubrir un proyecto fundamental en el deseo y a través de él resulta problemática; el recurso a la indagación biográfica parece un complemento necesario, dado el carácter esquemático de esa obra. En ella se consideraba que el deseo era una unidad constituida por tres proyectos interrelacionados: el proyecto original (el deseo de ser, anónimo y universal), el proyecto fundamental (el deseo individual de ser de un modo determinado) y la infinidad de proyectos de la vida cotidiana (los deseos particulares manifestados en forma directa en la experiencia vivida) (*BN* 567). Sartre argumenta que esos tres deseos sólo pueden separarse en un plano analítico, y que en la experiencia se dan en un solo movimiento, como una unidad simbólica. Ya en *Baudelaire* (1947), los estudios biográficos tenían como propósito intentar aclarar la interrelación de esas dimensiones diversas del deseo en el contexto de un individuo concreto.

En las exploraciones biográficas de Genet y Flaubert, Sartre procura mostrar a esos dos individuos, en términos hegelianos, en su «universalidad concreta», esclareciendo la vida afectiva como una unidad simbólica de elementos particulares y universales. Y en términos que recuerdan la lente kierkegaardiana a través de la cual se apropia de la visión hegeliana del sujeto, Sartre señala que examina la vida de Flaubert en cuanto «singular universal».[31] La mediación de deseos particulares y univer-

[31] Sartre emplea esta expresión en *FI* ix. Asimismo, designó con el título «El Universal Singular» una conferencia sobre Kierkegaard que dictó en un coloquio internacional denominado «Kierkegaard Living», celebrado en París en abril de 1964. Al respecto, véase Josiah Thompson, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, trad. Peter Goldberger, Garden City, Nueva York: Anchor Books, 1972.

En mi análisis sólo me remitiré al primer volumen de *El idiota de la familia*; los volúmenes siguientes, disponibles en francés en la edición de Gallimard, no se consideran aquí, en particular, porque en el primer

sales no es tanto un supuesto de la ontología —un desarrollo inexorable— como una tarea o exigencia a la que todo individuo da una respuesta original. Si bien el estudio biográfico de Flaubert fue escrito por Sartre con posterioridad a su giro hacia el marxismo, el marco existencial sigue presente en su teoría del yo. El reconocimiento de los profundos efectos del desarrollo infantil y de las estructuras sociales y políticas en la vida del deseo no lleva a Sartre a renunciar a la doctrina de la elección: la elección se reformula como un proceso sutil de apropiación y reinterpretación, una tarea diaria de reproducción de una situación histórica compleja en los términos de cada individuo, tarea por medio de la cual esa historia se reelabora y se modela a nuevo. La lucha de Flaubert con el ser sustancial adopta términos específicos desde el punto de vista histórico: «sintetizado y, por ese motivo, universalizado por su época, él la resume a su vez reproduciéndose en ella en cuanto singularidad» (*FI* ix).

Tanto Genet como Flaubert reproducen en su obra literaria, con características singulares, sus circunstancias históricas y personales, y para Sartre esa obra es, a la vez, la expresión simbólica unificada de sus deseos fundamentales. Dado que el deseo siempre se orienta fundamentalmente hacia un objeto que se encuentra más allá de su alcance, la satisfacción reside en un mundo sólo posible o imaginario. En su origen, el deseo manifiesta las elecciones prerreflexivas a través de lo imaginario, la expresión simbólica del deseo. La elección de Genet y Flaubert como objetos intencionales de sus deseos biográficos no parece accidental en Sartre: ambos autores buscaron resolver el deseo en el reino imaginario, y los dos concretaron o «realizaron» lo imaginario en obras ficcionales reales. Sartre comenta: «La razón por la cual produje *Les*

volumen se explora la teoría del deseo más explícitamente que en los posteriores. La versión en inglés del volumen 1 también se ocupa del problema de la experiencia infantil y su relación con la imaginación literaria. Los volúmenes siguientes analizan los materiales y las tradiciones culturales a partir de los cuales trabajó Flaubert y, por ende, no tratan el problema del modo en que la dialéctica del deseo y el reconocimiento constituyen la identidad personal. Por cierto, estos temas se desarrollan con algunas limitaciones en los volúmenes siguientes, pero allí Sartre parece más interesado en reconciliar el psicoanálisis con el marxismo que en concretar su teoría anterior.

Mots es la misma por la cual estudié a Genet y a Flaubert: ¿cómo es que un hombre se convierte en alguien que escribe, que quiere hablar de lo imaginario?».[32] Interrogado acerca de por qué eligió a Flaubert, Sartre respondió con palabras que también podrían explicar su elección de Genet: «Porque [Flaubert] es lo imaginario. Con él, estoy en la frontera, en la barrera de los sueños».[33]

Sartre procura indagar los motivos que llevan a estos individuos a soñar, el modo en que *realizan* sus sueños, cómo esos sueños se transforman en obras literarias y cómo esas obras reflejan las pasiones fundamentales que constituyen las vidas de estas personas. El objetivo del deseo sólo encuentra satisfacción en el reino de la imposibilidad; lo imaginario, en su carácter de presencia supuesta, alivia a la conciencia de su extrañamiento de la plenitud en forma temporaria. Los modos particulares en que Genet y Flaubert crean el universo imaginario reflejan sus actitudes fundamentales hacia el ser; así, la transcripción literaria de lo imaginario se convierte en la situación hermenéutica que permite leer la intencionalidad tácita del deseo, detectar el estilo en que se responde a la imposibilidad y se conjura la presencia, y elucidar la elección singular implícita en esa respuesta.

La «realización» literaria de lo imaginario proporciona una satisfacción provisoria del deseo de superar la disyunción ontológica entre la conciencia y el ser sustancial. Las obras literarias generan la ilusión de que la conciencia puede transfigurar la sustancia. Genet discrepa de un mundo social que se le presenta como inextricable; por medio de la producción de obras literarias, logra una sensación de eficacia personal que de otro modo le es negada. La «diferencia» que supera está entre él y los otros; mediante la interpretación de sus obras, «fuerza a los otros a soñar sus sueños» (*SG* 546). En su anterior vocación de ladrón, Genet imaginaba que sus delitos perturbarían la complacencia de la vida burguesa; sin embargo, no le fue posible sostener su sueño de perturbar porque fue atrapado. El deseo de Genet de crear un sueño que transforme de manera efectiva el mundo social sólo en-

[32] Sartre, «Itinerary of a Thought», págs. 50-1.
[33] Véase Sartre, *What Is Literature?*, págs. 35-7.

cuentra realización a través del arte. No puede eludir la mirada definitoria —y degradante— del Otro, de modo que en sus obras y poemas intenta dirigir esa mirada, cautivar a su público y adquirir así el dominio de la perspectiva del público sobre él mismo. Sartre escribe: «El hecho es que si él prefiere la obra de arte al robo, se debe a que el robo es un acto delictivo que se desrealiza en un sueño, mientras que una obra de arte es un sueño de homicidio que es realizado por un acto (. . .). Los asesinos alcanzan la gloria obligando a los buenos ciudadanos a soñar con el delito» (*SG* 485).

Genet busca escapar a la mirada del Otro, volverse un poder invisible, no corpóreo, que determina de manera no conspicua la experiencia de otros mientras ven o leen sus obras. Empero, también *solicita* reconocimiento a través de la escritura; como señala Sartre, «con las palabras, reaparece el Otro» (*SG* 455). La transformación de ladrón en poeta se basa en el reconocimiento de la inevitabilidad del Otro. Sin embargo, para Genet, el Otro no puede ser simplemente aceptado; desde la infancia, el Otro representó una realidad social que lo excluyó y le negó legitimidad. Excluido del mundo del Otro, Genet intenta, a través del arte, asimilar al Otro a *su* mundo, el mundo invertido de la burguesía en que el delito, la vulgaridad y la licencia sexual son la norma prevaleciente. En palabras de Sartre, «incapaz de hacerse un lugar en el universo, *imagina* para convencerse de que ha creado ese mundo que lo excluye» (*SG* 468).

La biografía de Sartre sobre Genet recorre una trayectoria que se inicia con la victimización y culmina en la invención radical. Genet invierte su relación con el mundo social mediante la reproducción original del lenguaje. Como niño huérfano alienado en un hogar de adopción, Genet decide robarles unas piezas de plata a sus padres adoptivos; lo atrapan y lo califican de «ladrón», lo cual lo convierte, a los ojos de los otros, en el marginado de la sociedad que ya intuía ser. Según Sartre, el robo de Genet es su primer acto, el momento en que se determina a sí mismo como la clase de individuo que los otros temen y odian. Ilegítimo por nacimiento, Genet toma su ilegitimidad y la transforma en una misión personal: ha de convertirse en el hijo ilegítimo que les roba a los otros sus pren-

das de legitimidad. Forja sus herramientas a partir de las armas que en un principio apuntaron contra él; Genet se convierte en un maestro de la inversión, que percibe y expone las posibilidades dialécticas de la oposición social entre él y los otros.

La posibilidad de la inversión dialéctica de las relaciones de poder que caracterizan a sus primeras relaciones con los otros ha de buscarse en el lenguaje: «"Soy ladrón", exclama. Escucha su voz, en la que se invierte la relación con el lenguaje: la palabra deja de ser indicador y se convierte en ser» (*SG* 42). «Ladrón» es, en efecto, la iniciación de Genet en las palabras poéticas. La palabra no refiere, sino que crea: al ser llamado así, Genet ha devenido el nombre mismo, un nombre que se le adhiere como momento esencial de su ser. En *San Genet*, Sartre sostiene que «la poesía usa los vocablos para constituir un mundo aparente en lugar de designar objetos reales» (*SG* 512). Por lo tanto, las palabras poéticas son las que constituyen realidades imaginarias, del mismo modo en que la apelación vehemente, «ladrón», transforma al niño Genet, le confiere identidad y destino, y restringe sus posibilidades. El poder transformador del lenguaje se convertirá en el arma que habrá de empuñar Genet para obligar a otros a «soñar su sueño». Sartre señala que, al descubrir este poder, «Genet quería nombrar no sólo para designar, sino para transformar» (*SG* 280). Y el objeto de sus actos transformadores será el mundo social de «los justos», el mundo instrumental de la burguesía y las morales rígidas e hipócritas que sostienen esos órdenes.

Los relatos biográficos de Sartre sobre Genet y Flaubert siguen paso a paso la resolución del deseo en lo imaginario y de lo imaginario en un conjunto de obras literarias en que se libra una lucha de larga data por el reconocimiento. Tanto para Genet como para Flaubert —y también, de hecho, para Sartre—, las palabras se convierten en el vehículo mediante el cual se renueva y revisa la infancia. El deseo primario de ser implica el deseo primario de *ser convalidado*, y esta lucha por el reconocimiento —que se extiende a lo largo de toda la vida— se tematiza y representa en la construcción lingüística de mundos imaginarios. Es más, en ambos casos la apropiación literaria de la lucha efectúa una inversión de la diná-

mica de poder constituida en la situación original. El estudio biográfico de Genet ha sido considerado la obra más hegeliana de Sartre;[34] sin embargo, también en *El idiota de la familia* se asigna un papel constitutivo al reconocimiento en la lucha que libra Flaubert con el objetivo de crear su yo. Tanto para Genet como para Flaubert, la infancia temprana es una escena de privaciones: Genet es excluido de la comunidad social legítima; Flaubert es *mal aimé*. Esas situaciones originales de victimización son reinterpretadas a través de la transcripción imaginaria, aunque no se superan por completo. En la visión de Sartre, las obras literarias transforman el significado del sufrimiento infantil por medio del proceso activo de representarlo imaginariamente. La escritura imaginativa utiliza las sensibilidades pasiva y receptiva de la infancia temprana, pero establece respecto de ellas una distancia crítica suficiente como para poder materializarlas en forma literaria. La escritura no trasciende ni resuelve la victimización, sino que está condenada a reformular esa situación original una y otra vez. En cuanto reformulación activa, la escritura se convierte en una reacción firme y enérgica ante un pasado pasivo, reacción que no implica, sin embargo, reescribir ese pasado ni librarse de él como un tema implacable e ineludible. Según dice Sartre respecto de Genet: «escribir es explorar de manera sistemática la situación a la cual uno se ve arrojado» (*SG* 558).

Sartre entiende la lucha por el reconocimiento inherente a la infancia temprana como la evolución dramática del yo hacia la existencia. En sus primeras etapas, el deseo de ser es el impulso de existir para otro —en otras palabras, la necesidad de ser amado—, y esta relación primaria con el Otro forma la estructura del *pathos* de toda vida individual. En *El idiota de la familia*, Sartre rechaza

[34] Douglas Collins sostiene que en *SG* «la influencia externa más potente es Hegel», que «la relación del amo y el esclavo (. . .) reaparece en *San Genet* como marco para cuestiones morales» y que «en *San Genet* todas las cuestiones se tratan dialécticamente». En opinión de Collins, Sartre se aleja sin lugar a dudas del programa hegeliano: «La conciencia individual de Hegel, sin resultar anulada, se vuelve una con sí misma y los otros, mientras que la conciencia desgraciada de Sartre debe recurrir a una cura más terrena (. . .) la proyección del yo sobre el otro» (*Sartre as Biographer*, págs. 84-5).

la tendencia, evidente en *El Ser y la Nada*, a tratar los proyectos fundamentales como elecciones que surgen *ex nihilo* del para-sí, y afirma que «lo importante aquí es rechazar el idealismo: las actitudes fundamentales no pueden *adoptarse* a menos que existan. Lo que se toma es lo que está disponible» (*FI* 43). Así, el proyecto original y constitutivo del yo es, en primer lugar, una relación con los otros, y el desarrollo del yo a través del tiempo es la recreación de esa relación temprana. Incorporando esta noción freudiana a su punto de vista, Sartre comprende que el bosquejo ontológico del deseo delineado en *El Ser y la Nada* debe ser reemplazado por un análisis rico en detalles biográficos. En *El idiota de la familia*, escribe: «sin la infancia temprana, es evidente que el biógrafo construye sobre la arena» (*FI* 44).

En *San Genet* y *El idiota de la familia,* Sartre muestra de qué modo estos niños insatisfechos llegan a convertirse en autores de lo imaginario en su vida adulta. A su juicio, Genet y Flaubert ejemplifican verdades que caracterizan la situación humana de manera universal: sus insatisfacciones son manifestaciones de una insatisfacción humana básica. Así como el deseo es una «pasión inútil», también los deseos constitutivos de Genet y Flaubert persisten sin un destino final en el ser. Si bien Sartre se refiere al niño Genet víctima de maltrato como una «grieta en la plenitud del ser», también habla en esos términos de los seres humanos en general; de hecho, se dice que la conciencia es una «fisura» en el ser. La soledad del niño no amado refleja la soledad existencial de toda conciencia, su diferencia de la sustancia, su exilio del reino del ser.

El recurso a lo imaginario como posible satisfacción de los deseos se ve precipitado por la creencia de que la satisfacción en el mundo es un imposible. La ausencia de un Otro primario que dispense atención y reconozca al niño culmina en la creencia adulta de que el mundo como tal es hostil al deseo humano. En el caso de Genet, esa ausencia constitutiva lo mueve a recurrir a mundos imaginarios en busca de algo que complete y compense de manera temporaria la pobreza del paisaje social. Él infiere su falta de legitimidad y reacciona frente al no reconocimiento con la invención lingüística de un universo en virtud de la cual se transustancia a sí mismo en palabras. Sin cuerpo, Ge-

net imagina tácitamente que se verá exento de la necesidad de reconocimiento, y escribe: «este lenguaje maravilloso reduce el cuerpo, lo desgasta hasta que se vuelve transparente, hasta que no es más que un punto de luz». La autonegación de Genet se convierte en la condición necesaria de su esclarecedora vida. Sartre concluye: «Genet se evapora; creía seria y profundamente en una transustanciación que lo arrancaría de su vida concreta y lo plasmaría en palabras, esos gloriosos cuerpos» (*SG* 20). Flaubert sufre una suerte algo diferente a manos de su madre: «Gustave se ve condicionado de inmediato por la indiferencia de su madre: ella desea *sola*» (*FI* 133). En su niñez, Flaubert padece de letargo intenso; Sartre lo describe en un estado de «emoción pasiva». Carente de reconocimiento, es decir, del amor de sus padres, Gustave se convence de su propia ineficacia y decide, paradójicamente, usar la receptividad que lo caracteriza para absorber el mundo:

«Sin *valor*, Gustave siente la necesidad como una brecha, como una incomodidad o —en el mejor de los casos y con frecuencia— como un preludio a un exceso inminente y agradable. Pero esta incomodidad no se aparta de su subjetividad como para volverse una exigencia en el mundo de los otros; queda dentro de él, como emoción inerte y ruidosa; él la sufre, agradable o desagradable, y cuando llegue el momento sufrirá la saciedad (. . .). No tiene ni los medios ni la ocasión de exteriorizar sus emociones mediante estallidos de ningún tipo; las saborea, alguien las alivia, o bien pasan solas, nada más. Sin soberanía ni rebelión, no tiene experiencia de las relaciones humanas; tratado como un instrumento delicado, absorbe la acción como una fuerza sostenida y nunca la devuelve, ni siquiera un grito (. . .) la sensibilidad será su dominio» (*FI* 130-1).[35]

[35] Sartre sostiene que, sin reconocimiento, el niño carece del sentido de sus derechos personales. Flaubert no se atreve a desear en sus primeros años, puesto que el deseo supone la creencia en el derecho y la capacidad de ser satisfecho: «Para desear, uno tiene que haber sido deseado; puesto que él no había internalizado —como afirmación básica y subjetiva del yo— esta confirmación original de amor materno, objetivo, Gustave jamás convalidó sus deseos ni imaginó que podrían resultar satisfechos. Al no haber sido valorado jamás, no reconoció el valor de sus deseos. Como criatura nacida del azar, él no tiene derecho a vivir y, por lo tanto, sus deseos no tienen derecho a verse gratificados; se extinguen solos, caprichos vagos y fugaces que rondan su pasividad y desaparecen, por lo general, antes de que él siquiera piense en satisfacerlos (. . .) a él lo consume lo negativo del deseo, lo consume la envidia» (*FI* 409).

En *El idiota de la familia*, Sartre sostiene que la constitución del yo es resultado de la internalización de actitudes parentales. La «mirada» de los padres se convierte en la manera de mirarse a uno mismo; el «yo» que vemos es siempre el yo visto por primera vez y, por ende, constituido por Otros. Formular una exigencia, traducir el deseo en palabras y acción, supone la existencia o la posibilidad de un Otro que responda. Cuando no hay un Otro, el deseo se repliega y se vuelve rígido y mudo. No convencido de la posibilidad de una respuesta que lo convalide, Gustave niño permanece mudo, inexpresivo, incapaz de descubrirse a sí mismo. Sartre escribe acerca de Flaubert: «Mucho antes de que lo destetaran, ya estaba frustrado, pero era una frustración sin lágrimas ni rebeliones» (*FI* 129). De manera similar, el abandono temprano de Genet deja una marca de pobreza esencial en su carácter; Genet no se apena ni se desespera por su soledad porque «la pena y la desesperación sólo son posibles si existe una salida, sea visible o secreta» (*SG* 191). Tanto Genet como Flaubert carecen de los medios para reconocer su propia sustancialidad, y al no poder verse reflejados en la mirada de sus padres, están obligados a *inventarse*. Los personajes imaginarios devienen las maneras fundamentales en que estos yoes no reflejados encuentran reflejo objetivo en el mundo social. En un comentario sobre el joven Flaubert, Sartre señala: «Gustave está sin duda atormentado por la necesidad de conocerse, de desentrañar sus pasiones tumultuosas y encontrar su causa. Pero está constituido de tal modo que sólo puede entenderse a través de la invención» (*FI* 211). A Genet se le niegan los beneficios del reconocimiento temprano, y si bien percibe su exclusión como una relación determinada, aunque negativa, con otros, todavía carece de los medios para verse como el ser exiliado que en realidad es. Después de cometer su delito, el joven Genet «está preparado para odiarse si puede lograr verse» (*SG* 47).

Aunque la lucha por el reconocimiento librada en la infancia temprana define, sin duda, la vida adulta, no *deter-*

mina la textura de la experiencia adulta en sentido estricto. Los dramas iniciales del deseo establecen los motivos prevalecientes de una vida determinada y circunscriben el dominio de las elecciones posibles. No obstante ello, la infancia temprana no fija de manera unilateral la vida adulta, cuya causalidad no es tanto mecánica como dialéctica. La infancia conserva su poder en la experiencia adulta a punto tal que sus temas son apropiados y reinterpretados en términos contemporáneos. Gustave sigue siendo pasivo sólo porque cree que esa es su única opción. Sartre explica: «la pasividad no existe simplemente: debe crearse en forma continua o habrá de perder su fuerza poco a poco. La función de la experiencia nueva es conservarla o destruirla» (*FI* 42).

Sartre considera que la subjetividad no es tan sólo la culminación de una historia de circunstancias, sino la realización o determinación singular de esa historia. El individuo se apropia de las circunstancias históricas y biográficas y las concreta —o realiza— en su propia personalidad: tal es el concepto del singular universal. En *El idiota de la familia*, Sartre se refiere al individuo como signo y como significante, y sugiere que los efectos de la historia y las circunstancias deberían interpretarse como constitutivos de la persona en cuanto signo. Concluye que «si cada persona en singular contiene en sí la estructura del signo, y si la sumatoria de sus posibilidades y proyectos se le asigna como su significado, el núcleo duro y oscuro de ese significado es la primera infancia» (*FI* 44). El proyecto fundamental del Sartre de *El Ser y la Nada*, filtrado ahora por la infancia temprana, debe ser reformulado: la elección pasa a ser el proceso incesante de retomar un drama infantil que se ha constituido en motivo guía de la vida de un individuo. No se trata de que el individuo tenga la libertad de volver a tomar o no ese motivo, sino que no le queda otra opción que hacerlo: la subjetividad se ve obligada a tematizar las condiciones de su propia existencia —tal es la necesidad de su estructura reflexiva y la lógica inherente a su deseo—.

Sartre recurre a la formulación hegeliana de la autoconciencia al afirmar que las situaciones históricas particulares de Genet y Flaubert sólo adquieren significación a través de su *realización*. Hacia la mitad del primer volumen de *El idiota de la familia*, Sartre advierte a sus lectores que para comprender cabalmente la vida de Flaubert no basta con limitarse a la historia causal de su vida interior, puesto que ninguna «causa» puede tener «efecto» salvo en virtud del momento de su apropiación o realización en la persona de Flaubert. Por consiguiente, Sartre sostiene que debemos buscar la explicación en función de las metas intencionales de Flaubert, es decir, de su proyecto fundamental. En un lenguaje que recuerda la doctrina de la autoconciencia postulada por Hegel, Sartre escribe:

> «La experiencia íntima está caracterizada, desde el punto de vista ontológico, por la duplicación o autoconciencia. Por ende, no basta con haber mostrado la estructura original de esta vida y su clase particular de alienación, ni siquiera con haber reconstituido su sabor inmediato; comenzando con los hechos de los que tenemos conocimiento, debemos determinar el modo en que esa experiencia se convierte en vivir. Si está condenado, ¿cómo *realiza* Gustave su condenación?» (*FI* 382).

En *El idiota de la familia*, al igual que en sus trabajos anteriores, Sartre indaga el origen de los proyectos fundamentales de los seres humanos. En contraste con el análisis ofrecido en *El Ser y la Nada*, las categorías ontológicas propuestas en *San Genet* y, en particular, en *El idiota de la familia* revelan las mediaciones concretas en virtud de las cuales aparecen los proyectos fundamentales. En ambas obras prevalecen aún categorías anteriores: los proyectos fundamentales de Genet y Flaubert son formulaciones de una «falta», respuestas a una «mirada», incorporadas al deseo. Empero, los estudios biográficos también historizan esas categorías, de modo que la «falta» de la cual surgen los proyectos humanos es entendida como las privaciones concretas de la infancia; la «mirada» del Otro que constituye la identidad es considerada la forma más temprana de validación que recibe el niño. El deseo se interpreta como un nexo entre agencia y vida cultural, un acto mediador complejo por el que se retoma y reproduce el pasado, una forma de concretar la propia historia y determinar su curso.

De manera paradójica, Flaubert debe tratar de concretar un pasado que nunca fue, es decir, dar forma a una historia que es la historia de la ausencia. Sin valor, no tiene derecho a existir, de modo que debe tomar prestados los derechos de su padre. Flaubert adquiere sentido de legitimidad oscureciéndose a la sombra de su padre. Sartre explica: «[Gustave] deriva su derecho a nacer de su relación con su progenitor, lo basa igualmente en la totalidad material que lo representa: la propiedad feudal» (*FI* 330). La fusión simbólica de padre y señor feudal deviene, en la visión de Sartre, una interpretación primaria del Otro para Flaubert. Como el joven siervo, la lucha de Flaubert por el reconocimiento siempre se libra en función de esta dinámica:

«Su conexión, *experimentada*, se convierte en una estructura subjetiva dentro de él. No es que alguna vez la sienta o la sufra: es una matriz, una infinidad de *prácticas* —acciones, emociones, ideas— evocadas por las más diversas situaciones, marcadas de manera invisible, inadvertidas; sin asumir jamás su papel, esas prácticas revelan y reproducen la conexión original en los objetos que persiguen. Así, el momento subjetivo es el momento de la mediación; la primera relación se internaliza para ser exteriorizada una vez más en todas las otras áreas de la objetividad» (*FI* 330).

En su vida adulta, Genet lleva con él su experiencia inicial de rechazo como «un niño melodioso muerto dentro de mí» (*SG* 1). Hambriento de reconocimiento, el joven Genet no «existe»; en efecto, es un niño que ha nacido muerto y está condenado a vivir: «para el niño que roba y se masturba, existir es *ser visto por adultos*, y puesto que esas actividades tienen lugar en soledad, no existen» (y tampoco él). Los actos delictivos de Genet son modos de realizar aquello que él considera su destino: el exilio. En palabras de Sartre, «no vemos que viva en dos niveles al mismo tiempo. ¡Es claro que Genet condena el robo! Pero en los actos furtivos que comete cuando se encuentra solo, *no reconoce* la infracción que él mismo condena. ¿Él, robar?» (*SG* 15). Genet no se concibe como infractor antes del acto de infracción que revela su identidad, pero su conciencia de esta identidad —esta internalización de la mirada de desaprobación del Otro— persiste de manera tácita o prerreflexiva. Este sentido de su propia indeseabilidad social precipita el deseo de robar y resulta, a su vez, confirmado a través de la realización de ese deseo. El sentido prerreflexivo de su identidad surge en la superficie de la experiencia como angustia, urgente y difusa. Sartre escribe: «En verdad, lo que lo impele es la angustia. Por momentos, siente oscuramente en su interior una especie de angustia incipiente, siente que está a punto de ver con claridad, que se está por rasgar un velo y que le será posible conocer su miseria, su abandono, su ofensa original. Entonces, roba. Roba para aliviar la angustia que le sobreviene. Una vez que ha robado los pasteles y la fruta, una vez que los ha comido en secreto, su angustia desaparece, él vuelve a encontrarse en el mundo legal y soleado de la honestidad» (*SG* 15).

Ni Genet ni Flaubert llegan a creer jamás en su propia sustancialidad social; ninguno de los dos logra lo que Sartre interpreta como el derecho a desear y recibir un reconocimiento que los valide. Los dos individuos se repliegan hacia mundos imaginarios y de ese modo dan fe de su pertinaz creencia en la imposibilidad de una satisfacción verdadera. Sin embargo, tal exclusión de la realidad se concreta creando obras literarias: para ambos, la producción literaria subvierte los proyectos del fracaso. Tanto Genet como Flaubert crean Otros ficticios, los determinan, luchan contra ellos y les dan forma material en un texto escrito. A través de la entrega pública de sus producciones, crean y reciben las miradas de convalidación de Otros y son, en efecto, «mirados» con gran estima.

El reconocimiento que los dos autores obtienen de su público no es una reparación del pasado sino, más bien, una reafirmación paradójica del pasado tal cual fue y sigue siendo. En otras palabras, tanto Genet como Flaubert permanecen *ausentes* en sus trabajos, eludiendo las miradas directas de Otros, y sin embargo, a través de sus personajes y creaciones lingüísticas, su ausencia de la realidad se vuelve presente. Sartre describe a Genet en cuanto escritor como «una ausencia perpetua», una visión descorporeizada que elude la mirada del otro incluso mientras crea el espectáculo que lo cautiva. También Flaubert se pierde en sus propias objetivaciones, asegurando que él *es*

Madame Bovary, apareciendo luego en la figura de Satán, recapitulando el tema de la infinita insatisfacción que ha estructurado su identidad desde el principio.

En el caso de Flaubert, las obras literarias tematizan la infinita insatisfacción del deseo y de ese modo otorgan forma presente y reconocible a una ausencia pertinaz. Sartre sostiene que el éxito de las obras literarias de aquel es función del fracaso de sus deseos; al volverse escritor, Flaubert no modifica la ineficacia de su deseo, sino que tan sólo usa esa ineficacia para su provecho: es la falta de la que surgen sus novelas. En palabras de Sartre, «la praxis deviene la eficacia de lo pasivo» (*FI* 139). La praxis literaria no resuelve la pasividad, pero le da una forma que le permite persistir y producir.

El íntimo vínculo entre deseo y fracaso en la conciencia de Flaubert contiene dentro de sí las semillas de la subversión. Este desiste del deseo, convencido de la inevitabilidad de la insatisfacción. Sin embargo, esa negativa a desear reconoce de manera implícita la vida infinita del deseo. Los personajes de Flaubert muestran una y otra vez la pasión ilimitada de la pasividad. Sartre comenta que «en todas las primeras obras [de Flaubert] está presente un motivo idéntico: la *intencionalidad* ajena o la *libertad robada*; en toda vida, una gran computadora ha ideado el *Umwelt* de antemano, así como sus herramientas y circunstancias, de modo que cada deseo ha de ser evocado en el momento exacto en que la organización del entorno establece que es oportuno» (*FI* 379). Según Sartre, esta caracterización literaria del fracaso tematiza el dilema fundamental de Flaubert. En cierto sentido, para este último, el fracaso es la condición necesaria del deseo, puesto que sólo puede reconocerse como un *ser fracasado*. Flaubert no carece de yo, sino que ha internalizado un yo empobrecido, un yo sin derechos. Dado que todo deseo busca tácitamente explicitar los proyectos fundamentales que forman la identidad, el deseo de Flaubert busca realizar y confirmar su pobreza esencial. En efecto, sólo puede realizarse como un ser desrealizado; por consiguiente, necesita que exista lo imaginario. Así, Flaubert vive una vida de puro deseo, morando entre las existencias posibles de un universo literario, como las almas sin cuerpo del Infierno del Dante o la figura de Satán en el «Rêve d'enfer»

del propio Flaubert, cuya falta de órganos le impide la satisfacción del deseo.

A pesar de que Sartre historiza su esquematismo ontológico anterior a través de las indagaciones biográficas, su búsqueda de detalles concretos vinculados con vidas particulares lo remite a las cuestiones ontológicas más amplias desarrolladas en *El Ser y la Nada*. La falta de derechos convierte a Flaubert, a los ojos de Sartre, en un héroe existencial, dado que aquel, al igual que Genet, llega «ilegítimamente» a este mundo. Para Sartre, esa carencia de «derechos de nacimiento» es la marca distintiva de todo nacimiento humano: nacemos a la existencia sin razones ni propósitos, injustificadamente, sin legitimación ni «lugar» ontológico. La figura del niño no amado representa el abandono existencial de todo individuo. Nótese, en el fragmento siguiente, que la ontología sartreana parece encontrar una transcripción literaria en el simbolismo de Flaubert:

> «La soberanía (. . .) parece ser *deseada*, más que realmente poseída. En esta etapa de la investigación descubrimos la profundidad de las descripciones de Flaubert, así como la convergencia de sus símbolos; la *nada* que toca el ser, la negatividad que puede aislar toda plenitud posible, el *vacío succionante* que absorbe toda realidad, es simplemente subjetividad pura, incipiente y consciente en la medida en que ha devenido sufrimiento, es decir, deseo de valorización. El fundamento de los derechos inexistentes que el envidioso afirma tener contra todas las probabilidades y que provocan tal sufrimiento es el *deseo en sí*, que sabe de su impotencia y es preservado a pesar de que todo es una exigencia pasmosa, más intensa justamente por ser desatendida» (*FI* 418-9).

La vida plena de insatisfacción de Flaubert confirma la visión sartreana del deseo como una falta en busca de una plenitud imposible. En teoría, todo deseo humano tendría las mismas características, incluido el deseo de quienes aseguran haber encontrado satisfacción y se establecen allí de manera permanente. Sin embargo, Flaubert se ajusta a la perfección a Sartre, porque renuncia a la mala fe de quienes se han saciado. La afirmación de que la realidad humana es «en esencia deseo» significa, para Sartre, que los seres humanos en general luchan por

objetivos imposibles. Los escritores de ficción, por lo tanto, emprenden esta tarea decididamente humana de manera explícita y, de ese modo, nos proporcionan a los demás una visión de nosotros mismos que nos ilumina. El hecho de que el deseo siempre fracase no significa que la vida humana sea necesariamente fracaso; en efecto, la insatisfacción permanente del deseo pone de relieve nuestro estatus ontológico de seres *que luchan.* Y la respuesta humana a la inevitable insatisfacción puede convertirse en la materia del verdadero éxito. Flaubert revela la ontología sartreana respondiendo a su exilio de la satisfacción sustancial con el deseo de inventar mundos insustanciales. Este recordatorio de la limitación humana se vuelve ocasión de un orgullo inesperado:

«Desde el comienzo, Flaubert experimentó su deseo como una necesidad, pues reconocía la imposibilidad de satisfacerlo y lograba internalizar esa imposibilidad a través de la *muerte* experimentada (. . .) este deseo está cimentado en una buena base, planteando su propia imposibilidad, arrancándose; sus heridas lo llenan de amargura, pero al mismo tiempo lo inflaman. Es más, si lo deseado estuviera a su alcance, pronto se vería aliviado, suprimido; pero, dado que la satisfacción es imposible, se intensifica. La imposibilidad, consciente de sí misma, despierta el deseo y lo provoca, añadiendo rigor y violencia; mas el deseo encuentra esta imposibilidad fuera de sí, en el objeto, en cuanto categoría fundamental de lo deseable (. . .) el hombre se define a sí mismo como el *derecho a lo imposible*» (*FI* 420).

Sartre parece decir que los seres humanos no se interesan tanto en la satisfacción como en el deseo mismo. El deseo fundamental que unifica los deseos particulares es el deseo de sostener el deseo. Sartre afirma que «el deseo *viene después.* Si la insatisfacción caracteriza al deseo, es porque [el deseo] nunca se despierta excepto a causa de la reconocida imposibilidad de ser satisfecho» (*FI* 426).

Ante la insatisfacción del deseo surgen la alteridad y la especificidad del mundo sustancial, imposibles de erradicar. En efecto, el fracaso del deseo hace que la conciencia vuelva a apreciar la textura del mundo. Ya sin interés alguno en una fusión con la sustancia que erradique la diferencia, la conciencia insatisfecha presta atención a las

cualidades. En este sentido, las experiencias de insatisfacción hacen que el mundo se revele sucesivamente en su alteridad y su multiplicidad de colores. Sartre parece encontrar la confirmación de esta idea en Flaubert:

«Cuando Gustave afirma que la esencia del deseo está contenida en la falta de gratificación, dista mucho de estar equivocado. Sin embargo, es preciso entender con propiedad esa afirmación. El deseo, aparte de las prohibiciones que lo mutilan y lo refrenan, no puede gratificarse en tanto y en cuanto su *demanda* no es enunciada en forma correcta o no guarda relación armoniosa con el lenguaje articulado; cualquiera que sea su objetivo, busca cierta relación de interioridad con el mundo que no puede ser concebida o consecuentemente realizada. Con la excepción de que en el presente el placer existe, aun cuando se considere que se corresponde de manera imperfecta con lo que se demandaba; para percibir que en el acto sexual se está pidiendo *algo otro* que desaparece, se debe de todos modos «poseer» el cuerpo del otro y obtener placer de él. En este sentido, sería más adecuado decir que el deseo se revela como imposible de gratificar cuanto más se gratifica» (*FI* 421).

Asimismo, el deseo parece ser una afirmación de la libertad frente a las limitaciones fácticas. Al analizar «Rêve d'enfer», Sartre sugiere que Flaubert es como Satán, al deleitarse en el mundo expansivo del puro deseo. «Satán se declara presa de deseos infinitos e insaciables; sólo la falta de órganos, nos dice, lo hace deficiente. Está alardeando: en realidad, sus deseos son imaginarios porque desea desear» (*FI* 263-4). También Flaubert prefiere descorporeizarse, pues sin el cuerpo no pertenece a tiempo o espacio alguno: libre de su historia, deviene pura libertad. Sartre argumenta que el deseo infinito es la estrategia que adopta Flaubert para «librarse de las cavilaciones que lo destrozan, de las garras del pasado, de esa pasión retrospectiva que lo obliga a avanzar hacia atrás, con los ojos fijos en una infancia perdida para siempre (. . .) para negar el círculo profundo, estrecho, en que giran sus pasiones». Al negar su propio cuerpo, Flaubert lo proyecta hacia afuera en personajes literarios que desean con audacia y sin cesar. Sartre observa que, por un lado, «este adolescente obsesivo, taciturno, hostil y desdichado quie-

re tomar, y se rehúsa a dar, la libertad de desear, amar; en una palabra, vivir». No obstante, la abstinencia de Flaubert se convierte en la condición de la omnisciencia autoral. Según Sartre, en Flaubert aparece «contrapuesto al collar de hierro de su finitud (. . .) el abismo inmenso de su deseo irreal de todo, esto es, del infinito» (*FI* 264).

Dado que tanto Genet como Flaubert vivieron infancias marcadas por la privación y se volcaron al mundo imaginario de la literatura con el fin de tematizar este vacío primario, uno y otro ilustran con claridad la duplicación de una conciencia exiliada de la identidad sustancial. Sartre escribe situado en un marco poshegeliano en el que ya no cabe el supuesto de que toda negatividad quedará comprendida en la circunferencia más amplia del ser. A su juicio, la tematización de lo negativo no es su resolución en la sustancia, sino su vida imaginaria. Sartre presta atención a las negaciones que estructuran estas vidas: ve a estos niños como víctimas del desamor, la falta de atención, la subvaloración. La pregunta que les formula a esas vidas recuerda el drama hegeliano al que ha de someterse toda subjetividad: ¿Cómo puede una negación, a través de la autonegación, postularse como ser positivo? La respuesta que ofrece Hegel sería, al parecer, que una negación que se invierte y deviene un ser positivo ha de haber sido siempre ser positivo, pero en forma implícita. Toda negación se desvela como perteneciente a una unidad anterior que necesitaba del trabajo de lo negativo para revelarse. En *El Ser y la Nada*, Sartre cuestionó el «optimismo ontológico» de Hegel; la recuperación de ciertos temas hegelianos en las biografías no disminuye en modo alguno la fuerza de aquel cuestionamiento. Rechazando el postulado de unidades anteriores, Sartre argumenta que una negación que se resuelve en ser positivo es una imposibilidad. La duplicación de la conciencia no nos restituye a una sustancia oculta, sino que constituye una meditación acerca de la disyunción ontológica entre conciencia y sustancia. En otras palabras, los seres humanos pueden tematizar y reformular las negatividades constitutivas de sus vidas, pero esa reflexión o repetición no es reparación.

La falta que caracteriza a la existencia humana constituye una premisa incuestionable en todas las obras de

Sartre, pero en *San Genet* y en *El idiota de la familia*, una vez más, empezamos a entender la fluidez histórica de esta categoría. Toda vida se inicia como negatividad, pero también como relación determinada: tal es el significado de la necesidad infantil de ser amado. La especificidad de esa relación le otorga una forma y un estilo peculiar a la negatividad; ayuda a formar un deseo distintivo. Si bien la falta jamás queda superada, los seres humanos se preocupan por tematizarla, descubrir y recapitular las ausencias, privaciones, separaciones y pérdidas particulares que hacen de las personalidades humanas lo que son. Esas negaciones se repiten (se duplican o expresan de manera positiva), a menudo con la esperanza de que esta vez resultarán satisfechas; la repetición de la negación, sin embargo, sólo logra confirmar su inevitabilidad.

Para Sartre, entonces, el deseo no expresa un yo sustancial que siempre existió, aunque tampoco inventa una identidad *ex nihilo*: se inscribe en el marco de relaciones consolidadas históricamente. En consonancia con la teoría freudiana de la formación del yo,[36] las obras biográficas de Sartre, en particular *El idiota de la familia*, conciben la identidad personal como una derivación de experiencias tempranas de separación o insatisfacción. En términos freudianos, el yo surge como una defensa contra la pérdida, como una agencia de autoprotección que infiere su exclusión de la presencia de los padres. Si el deseo es una doble negación que crea el ser del yo, entonces podríamos, con espíritu sartreano, concebir el deseo como

[36] Véase la explicación de la formación del yo ofrecida por Freud en *Más allá del principio de placer*, según la cual la experiencia de la pérdida precipita la formación de una «coraza» del yo como protección. Véase también el análisis freudiano de la formación del yo en «Duelo y melancolía», donde la noción de internalización ocupa un lugar fundamental. En ese ensayo, Freud afirmaba que la pérdida de un ser amado se internaliza como parte del yo, al menos en el caso de la melancolía. El duelo se diferencia de la melancolía en que no procura «preservar» al otro incorporándolo al yo; quien se encuentra en duelo reconoce que el otro es *otro* y se ha *perdido*. Posteriormente, en *El yo y el ello*, Freud sostuvo que el trabajo de la melancolía, la incorporación de los seres amados perdidos al yo, proporciona un modelo para comprender la formación del yo en general. En este desarrollo de su teoría, Freud parecería argumentar, al igual que Sartre, que el yo se forja como resultado de las internalizaciones de pérdidas tempranas.

el intento vano de curar esa herida infligida en el inicio de la vida, la herida de la separación original, mediante una repetición que procura ser reparación pero jamás lo logra. Los seres humanos pueden negar las negaciones que los constituyen solamente a través de la creación de una fantasía de pura presencia. Para Sartre, lo imaginario como tal plantea una presencia perfecta, que es, en realidad, una «nada». Por lo tanto, la imaginación recrea la negatividad sólo para volver a establecerla una vez más. Según Sartre, la tematización o recreación de la negación es el límite de lo que pueden hacer los seres humanos respecto de las pérdidas del pasado, pero esa re-presentación también puede dar lugar a logros singulares. De hecho, la importancia que Genet y Flaubert revisten para Sartre parece residir en la fertilidad extrema de estos dos autores de lo imaginario, que transformaron sus pérdidas en ocasión de creaciones literarias inigualadas.

Los relatos biográficos de Genet y Flaubert recorren las trayectorias de esas dos vidas, pero también delinean una teoría del deseo y la identidad personal. El yo aparece como la tarea paradójica de representar una falta constitutiva. En el caso de Flaubert, su constitución pasiva se convierte en una fuente de sufrimiento y, a su vez, en una presentación literaria singular de la pasión. Como toda conciencia, Flaubert debe objetivarse para conocerse. Paradójicamente, no se puede decir que el yo que llega a conocer exista con anterioridad a su objetivación. Sin embargo, hay una experiencia previa a esta objetivación de sí mismo, aunque más no sea en el modo del deseo de objetivarse; este «yo» incoativo anterior a su acto de objetivación es, según Sartre, la experiencia vivida de las relaciones tempranas con otros, que se han internalizado. Esa historia no expresada, ese yo tácito que aflora como angustia, se ve adoptado y moldeado, como resultado de lo cual empieza a «existir». Flaubert escribe desde su pasividad y, sin embargo, al escribir desde el padecimiento, subvierte la pasividad que se encuentra en el origen de su escritura. La realización de una falta siempre implica un proceso de inversión: el acto de representar se presenta como constitutivo del yo que procura representar. En efecto, no existe un yo cognoscible anterior a su representación, representación que hace uso de una historia latente y la reformula en el momento de representar. Así, el acto de representación se vuelve esencial para el proyecto fundamental del yo. La representación se convierte en el modo de proyectar un pasado implícito y de establecerlo como parte del presente.

Para Sartre, la escritura pasa a ser el acto paradigmático de autonegación que efectúa la transición de una historia latente a un yo inventado. En términos hegelianos, la obra literaria surge como la mediación necesaria entre las dimensiones muda e incoativa del yo y el reconocimiento que confiere valor y existencia objetiva a ese yo. Esta doble negación forma la actividad de escribir, si bien escribir no es tanto una solución como una reflexión continua acerca de una vida que puede no tener solución. La escritura, además, se convierte en la manera en que Flaubert y Genet sostienen el deseo, pues ambos escriben imaginativamente: desean mundos imposibles. Las palabras devienen la realización del deseo y su reinvención perpetua. En palabras de Sartre, «el amor que es vivido no puede nombrarse sin ser reinventado. Uno se ve cambiado por el otro, discurso y experiencia vivida. O, más bien, las afirmaciones de sentimientos y de expresiones se intensifican mutuamente (. . .) pues ambas parten de la misma fuente y se interpenetran desde el comienzo» (*FI* 28).

Las reflexiones de Sartre acerca de la escritura, el deseo, la invención del yo y la invención del Otro tienen consecuencias retóricas respecto de su propia escritura biográfica. En una entrevista, Sartre sostuvo que *El idiota de la familia* era, más que una investigación empírica, una novela por derecho propio. Calificó su trabajo como una «auténtica novela»,[37] y luego preguntó si el relato biográfico no era la única novela posible en la actualidad. En una vena similar, Sartre consideró intrascendentes los cuestionamientos planteados por Genet acerca de la veracidad de *San Genet.* La ambigüedad con respecto a si estas biografías, en cuanto empresas novelísticas, *registran* o *inventan* las vidas que narran no queda disipada. La concepción más desarrollada de Sartre en cuanto a las relaciones interpersonales parecería indicar que hay un

[37] Entrevista con Sartre, «On the Idiot of the Family», en *Life/Situations*, pág. 112.

vínculo indisoluble entre «saber» e «inventar» a un Otro. Cuando Sartre señala que «uno se ve cambiado por el otro», quiere decir también que, a pesar de estar muerto, Flaubert será transformado por él. La biografía es, más que un estudio empírico cuya verdad consiste en la correspondencia con los hechos, un intento original de ocuparse de la propia historia cultural a través de su corporeización en otra persona. Sartre no es un observador neutral de Flaubert: Flaubert es el pasado cultural de Sartre, el adalid de las letras francesas; el hecho de que Sartre participe en la tradición tan marcada por la influencia de Flaubert no deja dudas acerca de que, al escribir sobre este autor, está intentando recuperar e inventar, al mismo tiempo, su propio pasado cultural.

Para Sartre, la *empatía* era la actitud propia del biógrafo.[38] Cabe suponer que, en relación con Flaubert, aquel cultivó con el tiempo tal actitud, pues, según su propia confesión, dicho autor siempre le había provocado sentimientos de antipatía.[39] Es posible que el proyecto de Sartre al escribir *El idiota de la familia* haya sido, en parte, el de transformar su antipatía en empatía. Y cabría preguntarse si esa transformación emocional no requería que Sartre encontrara puntos en común con Flaubert. El individuo cuya vida es relatada en una biografía es casi siempre un sujeto del pasado; en cierto grado, Flaubert es el pasado cultural de Sartre y, al mismo tiempo, su antigua vocación de escritor. El hecho de que Sartre ya no escriba ficción para la época en que compone *El idiota de la familia*, y llegue a la conclusión de que las novelas deben ser ahora relatos biográficos, sugiere que no hay un punto de vista de la pura inventiva que no tenga relación con el pasado cultural y personal. La biografía es la clase de invención que toma una historia actual para volver a narrarla con ligeras alteraciones. Para Sartre, el sueño del salto a lo imaginario que nos libere de la pesada facticidad de la historia ya no es posible: la invención, la elección, el deseo deben mediar el presente a través del pasado que los produce, y producir nuevamente el pasado en virtud de esa mediación.

[38] *Ibid.*, pág. 113.
[39] *Ibid.*, pág. 110.

Sartre lleva adelante el proyecto de «superar» la «diferencia» de Genet y Flaubert en términos hegelianos en la medida en que tanto uno como el otro devienen, en cuanto sujetos de biografías, características inmanentes de Sartre-biógrafo. Al igual que en la *Fenomenología*, las palabras que buscan precisar la diferencia se convierten en un medio no deliberado de superarla. De ese modo, quedan sometidas al proyecto del deseo y facilitan su satisfacción, pues le dan presencia a la negatividad y construyen tanto al sujeto como su satisfacción tentativa.

Ahora bien, en lo que respecta al proyecto literario del psicoanálisis existencial, se plantean dos interrogantes. El primero tiene que ver con los límites de lo que es posible expresar; el segundo, vinculado internamente con el primero, tiene que ver con la posibilidad de acceder al pasado personal. Sartre presume que el lenguaje pone de manifiesto la historia de negación que constituye al individuo. ¿Es dable presumir, no obstante, que el desarrollo infantil, entendido en términos de represión primaria, es totalmente accesible para la conciencia y las palabras? ¿Qué ocurre con las palabras cuando lo que no puede decirse se hace sentir en el habla? Como veremos, la respuesta a estas preguntas implica un serio cuestionamiento de la teoría del sujeto, su autonomía y la naturaleza de su poder lingüístico formulada por Sartre.

4. Las luchas a vida o muerte del deseo: Hegel y la teoría francesa contemporánea

«Es el sujeto el que introduce la división en el individuo».

Lacan, *Écrits.*

La historia del hegelianismo en la Francia del siglo XX puede entenderse en función de dos momentos constitutivos: 1) la especificación del sujeto en términos de finitud, límites corporales y temporalidad, y 2) la «escisión» (Lacan), el «desplazamiento» (Derrida) y la muerte final (Foucault, Deleuze) del sujeto hegeliano.[1] En el curso de

[1] El alcance de esta indagación sobre la recepción contemporánea que tuvo en Francia la concepción del deseo postulada por Hegel es, necesariamente, limitado. En el presente capítulo se tiene en cuenta un conjunto parcial de trabajos de Lacan, Deleuze y Foucault; también se hace una breve referencia a Derrida y Kristeva. A nadie escapa que hay una cantidad importante de intelectuales franceses cuya labor no sólo es significativa de por sí, sino que además se ha visto fuertemente influida por lecturas críticas de Hegel, pero esta investigación no puede aspirar a hacer justicia a la totalidad de tales emprendimientos intelectuales. Entre los participantes más destacados del seminario de Kojève que no se incluyeron en la presente indagación se cuentan: Georges Bataille, autor de *L'Érotisme* y, anteriormente, de *L'Histoire de l'érotisme*, así como de un análisis crítico de Hegel a través de Nietzsche en *Sur Nietzsche, volonté de chance*; Maurice Merleau-Ponty, autor de varios análisis comparativos sobre Hegel y el existencialismo, quien sostuvo que el método dialéctico ofrecía la posibilidad de llevar a cabo una revisión concreta de la doctrina de la intencionalidad postulada por Husserl; Raymond Aron, Pierre Klossowski, Eric Weil y Alexandre Koyré, entre otros. También del seminario de Hyppolite surgieron otros pensadores destacados: Paul de Man, Jacques Derrida y Michel Foucault. Entre los colegas a quienes les resultó enriquecedor el sostenido diálogo intelectual con Hyppolite se contaron Claude Lévi-Strauss y Georges Poulet. Hubo, además, otros pensadores que ejercieron fuerte influencia a través de sus críticas de Hegel: Tran Duc Thau, cuya obra *Phénoménologie et matérialisme dialectique* procuró resolver el idealismo tanto hege-

esa historia, el viajero hegeliano que va en busca de un lugar que ya ocupa pierde su sentido del tiempo y del lugar, su direccionalidad y, por lo tanto, su identidad. De hecho, este sujeto se revela como el tropo que siempre fue, y finalmente vemos las aspiraciones hiperbólicas de la filosofía inscriptas con nitidez en el propio logos del deseo. Empero, no es tan sencillo desechar a Hegel, ni siquiera para quienes aseguran haberlo superado: la oposición contemporánea a su influjo no muestra, salvo raras ocasiones, señales de indiferencia. La diferencia respecto de Hegel es una diferencia vital y absorbente; a menudo, el acto de repudio necesita que aquello que pretende repudiar conserve la vida, y este, paradójicamente, sostiene al «Hegel rechazado» para reconstituir la identidad contemporánea a través del acto de repudio, una y otra vez. Es como si Hegel se convirtiera en una rúbrica conveniente para una variedad de posturas que defienden al sujeto autónomo, incluso para aquellas que postulan una concepción cartesiana de la conciencia que el propio Hegel a todas luces rechaza. A la popularidad de la que este gozó entre los intérpretes franceses de principios del siglo XX le siguió la rebelión de la segunda generación: se trataba en este caso de los discípulos de Hyppolite y de Kojève, quienes leían a Nietzsche, a Freud y a Marx, así como a lingüistas y antropólogos estructuralistas, y desarrollaban posturas posfenomenológicas a partir de obras tardías de Husserl y de Heidegger.

En Francia no tuvo lugar un abordaje de la obra hegeliana con un enfoque puramente escolástico; en algún sentido, es posible interpretar la recepción francesa de Hegel como un movimiento *contra* el escolasticismo. Incluso la

liano como husserliano en el marxismo, y Louis Althusser, cuya crítica del sujeto tuvo como objetivo poner fin al hegelianismo con medios estructuralistas y marxistas. Jean-François Lyotard esgrimió una crítica similar de Husserl en *La Phénoménologie* e instó a elaborar una concepción marxista-freudiana del placer y el deseo en su *Économie libidinale*. Otros filósofos, como Emmanuel Levinas y Paul Ricœur, seguidores de la interpretación teológica de Hegel ejemplificada por Henri Niel, Jean Wahl e Hyppolite, tomaron temas hegelianos para la formulación de sus eclécticas teorías. *Le Deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir, emplea un marco dialéctico para entender las relaciones no recíprocas entre sexos; su novela *L'Invitée* se inicia con este epígrafe hegeliano: «Cada conciencia busca la muerte del Otro».

obra de Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929, intentaba mostrar que Hegel no era, en esencia, un filósofo «sistemático», sino que se había anticipado a sus críticos religiosos y existenciales. No obstante, esa lectura temprana de Hegel, que más tarde encontró eco en las conferencias y los ensayos de Kojève, Hyppolite, Henri Noël y Mikel Dufrenne, era ya entonces un intento de alejarse de la metafísica del cierre y de una teoría del sujeto autónomo con un lugar metafísico seguro en la historia. Ya en esos primeros trabajos se presenta al sujeto hegeliano como una paradoja y se interpreta la metafísica como un terreno de dislocación. Por lo tanto, resulta extraño ver que la generación que sigue a Hyppolite —generación que en gran medida nace de su seminario— repudia a Hegel por ser todo lo que tanto Kojève como Hyppolite sostuvieron que no era. En otras palabras, Derrida, Deleuze y otros, que consideran que Hegel defiende al «sujeto» y postula una metafísica del cierre o la presencia que excluye la diferencia y es, según sus críticos nietzscheanos, contraria a la vida, pasan por alto la crítica inmanente del sujeto idéntico a sí mismo.

Sin embargo, la crítica del hegelianismo no está exenta de cierta ambigüedad. No queda claro si la ruptura con Hegel es tan radical como se declara. ¿Qué es lo que constituye al último estadio del poshegelianismo como un estadio que se halla definitivamente más allá de la dialéctica? ¿Está la dialéctica todavía presente en estas posiciones, aun cuando tales posturas se manifiesten en franca oposición a ella? ¿Cuál es el carácter de esa «oposición»? ¿Adoptará tal vez una forma que Hegel ya prefiguró?

Un linaje cuestionable: temas (pos)hegelianos en Derrida y Foucault

Si bien se suele situar el origen de las reflexiones de Foucault en las obras de Nietzsche, Marx y Merleau-Ponty, considerados sus predecesores intelectuales, las indagaciones sobre la historia, el poder y la sexualidad de ese autor francés se inscriben en un marco dialéctico con revisiones sustanciales. Incluido inicialmente en una antolo-

gía en homenaje a Hyppolite, el ensayo de Foucault titulado «Nietzsche, la genealogía y la historia» es una crítica de la filosofía dialéctica de la historia y, al mismo tiempo, una reformulación del relato hegeliano de señorío y servidumbre.[2] Del mismo modo, es habitual reconocer en Derrida claras influencias de Husserl, el estructuralismo y la semiología, a pesar de que es obvia su estrecha relación con Hegel en *Escritura y diferencia*, *Glas* y un ensayo presentado originalmente en el seminario de Hyppolite, «El pozo y la pirámide: una introducción a la semiología de Hegel».[3]

Tanto el ensayo de Foucault como el de Derrida retoman temas hegelianos con el propósito de sugerir puntos de partida filosóficos radicalmente distintos. En el ensayo de Derrida se exploran los comentarios formulados por Hegel acerca del lenguaje y se efectúa un análisis retórico con el objetivo de mostrar que la teoría del signo propuesta por él lo implica en una metafísica de la presencia, lo opuesto a la teoría de la negatividad y el dinamismo que el filósofo defiende de manera explícita. El ensayo de Foucault resume algunas tendencias importantes en el terreno de la explicación histórica y cuestiona lo que considera el supuesto prevaleciente de que es posible describir el cambio y el desarrollo histórico en términos unilineales; Foucault se pregunta si la experiencia histórica debería entenderse en términos de ruptura, discontinuidad, cambios y confluencias arbitrarios; asimismo, pone en cuestión el supuesto cosmogónico, implícito en la historiografía, de que es posible encontrar el origen de un estado de cosas histórico y de que, en caso de que ese origen en efecto se encontrara, esclarecería el *significado* de tal estado de cosas. Cabe considerar que la filosofía implícita de la historia que Foucault critica es indirectamente hegeliana, en la medida en que la explicación dialéctica de la experiencia histórica supone que la historia manifiesta una racionalidad implícita y progresiva. Foucault argumenta que el supuesto de la racionalidad inmanente es una ficción teórica a la que recurren los historiadores y los filósofos de la historia para defenderse contra (la falta de) fundamentos arbitrarios y múltiples de la experiencia histórica que resisten la categorización conceptual. Dado que tanto el ensayo de Derrida como el de Foucault plasman críticas enérgicas de ciertos aspectos del hegelianismo, cabe preguntarse en qué sentido pudieron haberse elaborado como homenaje a Hyppolite o como un trabajo para su seminario.

Parece razonable suponer que estos ensayos rindan homenaje a Hyppolite y que el tenor crítico de ambos constituya una continuación y renovación de la actitud crítica de la que Hyppolite era representante. Sin embargo, no se puede pensar que estas críticas sean revisionistas en su propósito, o que representen una crítica «inmanente» del hegelianismo en el sentido de que la «lectura» de Kojève y el «comentario» de Hyppolite permanecen dentro del marco hegeliano básico. En efecto, Derrida parece aceptar el proyecto hegeliano de pensar la diferencia, pero argumenta que el método elegido por Hegel para alcanzar ese objetivo impide, efectivamente, su realización. Hegel sostiene que el pensamiento filosófico debe alejarse del Entendimiento, ese modo de cognición que tiende a fijar y dominar a su objeto, y que la filosofía debe volverse hacia el Concepto, que es para Hyppolite el modo de «pensar el ser de la vida». No obstante, según Derrida, parecería que Hegel instituye el proyecto del dominio sólo para el nivel conceptual, y que la «diferencia» y «lo negativo» terminan concibiéndose siempre *dentro* de los límites del lenguaje filosófico que pretende ser aquello a lo cual refiere, una pretensión que busca establecer la plenitud, el principio de identidad, una metafísica del cierre y la presencia. Este hecho se vuelve evidente, según Derrida, en la teoría del signo que postula Hegel —o, más bien, en la retórica que se emplea para formular la teoría—, que tiende a reemplazar lo significado, a ser un acto de cercamiento y constitución simbólicos, y a impedir, de ese modo, la referencia a todo aquello que no sea ya sí mismo. En contra de la relación simbólica entre signo y significado,

[2] El ensayo de Foucault fue publicado en *Hommage à Jean Hyppolite*, París: PUF, 1971, traducido al inglés como *Language, Counter-Memory and Practice*, trads. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

[3] El ensayo de Derrida fue presentado originalmente en el seminario dictado por Hyppolite en 1968; más adelante, se publicó en Jacques D'Hondt, *Hegel et la pensée moderne*, París: PUF, 1970, y se incluyó la traducción al inglés en *Margins of Philosophy*. Véase también «An Hegelianism Without Reserve», en *Writing and Difference*.

Derrida sugiere que la referencia a lo significado siempre está desplazada, que tal «referencia» es, de hecho, internamente paradójica. Por ello concluye que los límites de la significación, esto es, la «diferencia» del signo respecto de lo que significa, surgen una y otra vez siempre que el lenguaje pretende salvar la fisura ontológica que lo separa del referente puro. La imposibilidad de remitir al referente puro hace de esos actos lingüísticos empresas paradójicas, en las cuales la referencia se transforma en una suerte de despliegue de inadecuación lingüística.

La ruptura entre signo y significado se convierte en ocasión para que Derrida formule su propia forma de ironía hegeliana, y bien podría pensarse que esa ruptura ofrece el terreno en el cual reelabora el proyecto irónico de Hyppolite en términos de su propia teoría de la significación. Así como Hyppolite puso de manifiesto las consecuencias irónicas del sujeto no idéntico a sí mismo que se supone adecuado al yo, Derrida desenmascara la fatuidad de la presunción de referir propia del signo filosófico. En ambos casos, la crítica del principio de identidad expone los límites de la instrumentalidad humana y constituye un cuestionamiento de las presunciones antropocéntricas de Hegel. Para Derrida, el fracaso del signo pone de manifiesto que el sujeto absoluto está lleno de ambición metafísica y que es totalmente incapaz de cumplir tal ambición a través del lenguaje; asimismo, ese fracaso revela que el «sujeto» no es más que la ficción de una práctica lingüística que intenta negar la diferencia absoluta entre signo y significado. Por lo tanto, la teoría del signo eficaz, que Hegel supuestamente defiende en su teoría del lenguaje, crea las condiciones para el necesario autoengaño. Según Derrida, entonces, esta práctica hegeliana demanda un comentario más radical: de hecho, una clase de comentario que desenmascare la artimaña lingüística que produce y sostiene al sujeto en su eficacia ficticia.

Si bien tanto Derrida como Hyppolite buscan el momento de la inversión irónica, Derrida quiere mostrar que la búsqueda auténtica de ese momento hace necesario gastarle una broma final a Hegel. Aun cuando Hyppolite y Derrida develan los límites del sujeto autónomo, Hyppolite procura conservar al sujeto como un ser *internamente* contradictorio, mientras que Derrida sostiene

que el sujeto ya no tiene sentido desde el punto de vista conceptual si la referencialidad no es posible. De hecho, la inversión irónica que el sujeto autónomo experimenta, según Derrida, pone de manifiesto la necesidad de una crítica del sujeto y de la metáfora de la referencialidad: el sujeto sólo existe en cuanto usuario del signo referencial, y la crítica de la referencialidad implica que aquel, como figura de autonomía, ya no es posible. En efecto, el sujeto se convierte en esa metáfora de la referencialidad que porta el lenguaje pero que se disuelve o, más bien, se deconstruye a través de un análisis retórico que devela las inversiones irónicas intrínsecas a toda empresa de referencialidad. El sujeto es sujeto en la medida en que efectúa una relación con la exterioridad; empero, una vez que esa no-relación se reconoce como la «diferencia» constitutiva de toda significación, entonces el sujeto se revela como una ficción que el lenguaje se da a sí mismo en un esfuerzo por ocultar su propia estructura, imposible de eliminar: se trata del mito de la referencia.

Así, como consecuencia del alejamiento de Hegel y el acercamiento a la semiología, el discurso de la diferencia resulta definitivamente arrojado fuera del marco de las relaciones internas; jamás será posible reapropiarse de la exterioridad de lo significado, y el lenguaje se convierte en la prueba negativa de la inaccesibilidad definitiva de esa exterioridad.

En su ensayo «Nietzsche, la genealogía, la historia», Foucault retoma temas hegelianos en un estilo mucho más indirecto; no obstante, es evidente que encierra una crítica implícita del postulado hegeliano de la presencia de la razón en la historia, y que Foucault está reformulando la relación entre el señor y el siervo de modo tal que, al tiempo que preserva la inversión, desplaza esa relación de su marco dialéctico. Por lo tanto, al igual que Derrida, Foucault rinde homenaje a Hyppolite, pero *alejándose* de Hegel para elucidar adecuadamente temas hegelianos. En el caso de Foucault, como en el de Deleuze, ese alejamiento es, a la vez, un acercamiento a Nietzsche. El ensayo de Foucault cuestiona los relatos de experiencias históricas que suponen que la multiplicidad de fenómenos históricos actuales puede derivarse de un origen único, y que es posible situar el origen de la complejidad

de la experiencia histórica moderna en una causa única. En una inversión de este tropo historiográfico de la Caída, Foucault sugiere que en el comienzo era la multiplicidad, una heteronomía radical de sucesos, fuerzas y relaciones que los historiógrafos han ocultado y racionalizado mediante la imposición de ficciones teóricas ordenadas.[4] Sin ninguna duda, podemos entender el desarrollo narrativo de la *Fenomenología del espíritu*, justamente, como una de esas ficciones teóricas ordenadas, como la descripción de una experiencia histórica cada vez más compleja a través de una metafísica de unidades dialécticas que se modifica sin cesar. Al igual que la sugerencia de Derrida en cuanto a que no es posible contener las contradicciones del sujeto, la tesis de Foucault respecto del carácter múltiple de la experiencia histórica consiste en que no es posible apropiárselo ni domesticarlo aplicando una dialéctica unificadora. De hecho, el análisis de la modernidad que desarrolla Foucault intenta mostrar que los términos de la oposición dialéctica no se resuelven en términos más sintéticos e inclusivos, sino que tienden, en cambio, a escindirse en una multiplicidad de términos que ponen de manifiesto que la dialéctica es una herramienta metodológica limitada para los historiadores.

Las referencias a la dominación que Foucault efectúa en este ensayo ponen de relieve tanto su apropiación como su rechazo de las estrategias dialécticas. Es evidente que sus referencias a la dialéctica del señor y el siervo tienen como base el análisis de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, pero resulta esclarecedor leer los comentarios de Foucault como una reelaboración nietzscheana de la escena hegeliana. En este ensayo, como en otros trabajos, Foucault tiende a considerar la experiencia histórica como una lucha de «fuerzas» que no tiene como resultado final la reconciliación definitiva, sino la proliferación y diversificación de la propia fuerza. La fuerza ha de entenderse como el impulso direccional de la vida, un movimiento que se ve continuamente envuelto en el conflicto y en situaciones de dominación; así, la fuerza es el nexo entre la vida y el poder, el movimiento de su intersección. Estas fuerzas, a las que Nietzsche se habría referido como «instintos», constituyen el valor en y a través de las escenas de conflicto en que las fuerzas más potentes dominan a las más débiles. El valor se manifiesta como la «muestra» de fortaleza o de fuerza superior, pero además oculta las relaciones de fuerza que lo constituyen; así, el valor surge como resultado del éxito de una estrategia de dominación y es, además, aquello que oculta la génesis de su constitución. En palabras de Foucault, «lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* del concepto de bondad no es específicamente la energía del fuerte o la reacción del débil, sino precisamente esta escena donde se los muestra superpuestos o frente a frente. No es nada menos que el espacio que los separa, el vacío a través del cual intercambian sus gestos y palabras amenazantes» (pág. 150). Es significativo que el fuerte y el débil, el señor y el siervo, no compartan un terreno común: no se los ha de entender como parte de una «humanidad» o sistema común de normas culturales. De hecho, la diferencia radical entre ellos, concebida por Foucault como una diferencia cualitativa en cuanto a modos ontológicos, es el momento generador de la historia, la escena de conflicto invariante en la cual el poder es producido, desviado y vuelto a desplegar, y en que nacen los valores. El momento de la «emergencia» en que el conflicto de fuerzas produce una nueva configuración histórica de fuerzas puede interpretarse de diversas maneras: como proliferación, multiplicación, inversión, sustitución. Para Foucault, «la emergencia designa un lugar de confrontación, pero no como un campo cerrado que ofrece el espectáculo de una lucha entre iguales (...) es un "no lugar", una pura distancia, que indica que los adversarios no pertenecen a un espacio común. En consecuencia, nadie es responsable de una emergencia; nadie puede vanagloriarse de ella, puesto que siempre tiene lugar en el intersticio» (*ibid.*).

Para Hegel, y para la mayoría de los lectores de Hegel en Francia, la confrontación entre una agencia de dominación y una agencia subordinada siempre se funda en el supuesto de una realidad social compartida. De hecho, es el reconocimiento de este fundamento social en común lo

[4] Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy, and History», en *Language, Counter-Memory, Practice*, pág. 142 [«Nietzsche, la genealogía, la historia», en *La microfísica del poder*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 3ª ed., 1992]. Las siguientes referencias a números de página en el texto remiten a la versión en inglés de este ensayo.

que constituye a cada agencia como una agencia social y, de ese modo, se convierte en la base para la constitución de la experiencia histórica. Kojève es muy claro en cuanto a la función que desempeña el reconocimiento mutuo en la constitución de la experiencia histórica; afirma que si no se entendiera a la conciencia como agente de reconocimiento, sería imposible concebir que la experiencia histórica sea compartida. Por lo tanto, parecería que Foucault está invirtiendo por completo la afirmación hegeliana, al sostener que la experiencia histórica «emerge» precisamente en el punto en el cual *no es posible* asegurar que haya terreno compartido, es decir, en la confrontación entre agencias con diferente nivel de poder cuya diferencia no se halla mediada por algún elemento común más fundamental. De hecho, para Foucault, la dominación no es una única escena en un relato histórico cuyo destino final se encuentra más allá de la dominación, sino que es la escena definitiva de la historia, la escena reiterada, la que no origina una inversión dialéctica, sino que continúa imponiéndose de maneras diversas. No se trata de una escena siempre idéntica a sí misma, sino que se elabora con gran detalle y variación histórica. En efecto, la dominación es, en Foucault, la escena que origina la historia, el momento en que se crean los valores y se producen nuevas configuraciones de las relaciones de fuerza. La dominación deviene el curioso *modus vivendi* de la innovación histórica. En palabras de Foucault:

«Sólo se representa una única obra teatral en este "no-lugar": la indefinidamente reiterada pieza teatral de las dominaciones. La dominación de determinados hombres por otros lleva a la diferenciación de valores; la dominación de clase genera la idea de libertad; la apropiación forzosa de cosas necesarias para sobrevivir y la imposición de una duración que no es intrínseca a ellas dan cuenta del origen de la lógica. Esta relación de dominación no es una "relación", como tampoco es un lugar el lugar donde ocurre; y precisamente por esa razón se encuentra fijada a través de su historia en rituales, en procedimientos meticulosos que imponen derechos y obligaciones (. . .). Siguiendo creencias tradicionales, sería falso pensar que la guerra total se agota en sus propias contradicciones y termina renunciando a la violencia y sometiéndose a las leyes civiles. Por el contrario, la ley es un placer calculado, encarnizado, regocijo en la sangre prometida, que permite la instigación de nuevas dominaciones y la representación de escenas de violencia meticulosamente repetidas» (pág. 150).

Para Foucault, la dominación no es, como en cambio lo es para Hegel, una empresa imposible o contradictoria. Por el contrario, la ley que regula e impone prohibiciones debe encontrar maneras de implementarse, y las diversas estrategias de implementación que adopta esa ley se convierten en ocasión de nuevas configuraciones históricas de fuerzas. Las leyes que regulan e imponen prohibiciones, lo que Foucault da en llamar leyes «jurídicas», son extrañamente generadoras: crean los fenómenos que deberían controlar, delimitan cierto rango de fenómenos que consideran subordinados, y de ese modo otorgan identidad y movilidad potencial a lo que deberían subordinar; crean consecuencias no previstas, resultados no buscados, una proliferación de repercusiones, precisamente porque no existe prefiguración dialéctica anterior de la forma que habrá de tomar la experiencia histórica. *Sin el supuesto previo de la armonía ontológica, puede considerarse que el conflicto produce efectos que exceden los límites de la unidad dialéctica, con el resultado de una multiplicación de consecuencias.* Desde esta perspectiva, el conflicto no da lugar a la restauración del orden metafísico, sino que se convierte en la condición para la complicación y proliferación de la experiencia histórica, una creación de nuevas formas históricas.

Este «no-lugar» de emergencia, este momento conflictivo que produce la innovación histórica, ha de entenderse como una *versión no dialéctica de la diferencia*, no distinta de la «diferencia» que para Derrida rompe en forma permanente la relación entre signo y significado. Tanto para Derrida como para Foucault, el tema hegeliano de la oposición relacional resulta cuestionado de manera radical a través de la formulación de la diferencia como constante lingüística/histórica básica e irrefutable. Tal inversión de la asignación de prioridad de Hegel —la identidad por sobre la diferencia— se logra sosteniendo que ciertas clases de «diferencia» son invariantes e insuperables desde el punto de vista histórico. En efecto, las diferencias de

las que hablan Foucault y Derrida son diferencias que no pueden ser *aufgehoben* en identidades más abarcadoras. Cualquier intento de declarar la existencia de una identidad, ya sea la identidad de lo significado lingüísticamente o la identidad de alguna época histórica, resulta socavado de modo necesario por la diferencia que condiciona cualquier declaración similar. En efecto, en los casos en que se postula una identidad, la diferencia no resulta *aufgehoben*, sino oculta. De hecho, parecería acertado concluir que, tanto para Derrida como para Foucault, la *Aufhebung* no es más que una estrategia de ocultamiento: no la incorporación de la diferencia a la identidad, sino la negación de la diferencia en aras de declarar la existencia de una identidad ficticia. En páginas posteriores veremos que para Lacan el papel de la diferencia es similar. Tanto en Derrida como en Foucault, la diferencia desplaza el impulso metafísico de su objetivo totalizador. El momento de error lingüístico en el cual, según Derrida, se desenmascara el concepto de la referencialidad socava el intento hegeliano de establecer signo y significado como características internamente relacionadas de una realidad unificada. De manera similar, el momento de conflicto foucaultiano capaz de producir a su paso sólo mayor complejidad y multiplicar la oposición más allá de sus configuraciones binarias, hasta convertirla en formas múltiples y difusas, socava la posibilidad de una síntesis hegeliana de opuestos binarios.

Es evidente que tanto Derrida como Foucault se sitúan en la tradición de una dialéctica privada del poder de síntesis. La pregunta que surge al reflexionar acerca de estos pensadores poshegelianos es si el «pos-» denota una relación de diferenciación o una de vinculación, o quizás ambas a la vez. Por una parte, las referencias a una «ruptura» con Hegel son casi imposibles, aunque más no sea porque este convirtió la noción de «ruptura» en el principio central de su dialéctica. Para que sea factible romper con Hegel sin verse arrojado a su abarcadora red de interrelaciones es indispensable encontrar una manera de *ser diferente de* Hegel de la que él mismo no pueda dar cuenta. Por otra parte, es necesario distinguir entre *clases* de diferencia: algunas son dialécticas y siempre reinstauran la identidad tras cualquier manifestación de diferencia ontológica; otras son no dialécticas y resisten la asimilación en cualquier clase de unidad sintética. Encontrar la última clase de diferencia es cambiar el significado del «trabajo de lo negativo», puesto que ese «trabajo» consiste en construir relaciones donde parecía no haberlas, en el «poder mágico que convierte lo negativo en ser». La diferencia no dialéctica convertiría lo negativo sólo en más negatividad o mostraría la diferencia como permutación cualitativa del Ser, y no como lo negativo; en efecto, la diferencia no dialéctica, a pesar de sus formas diversas, es el trabajo de lo negativo sin su «magia», un trabajo que no construye un ser de orden superior sino que, o bien deconstruye las ilusiones de una inmanencia ontológica restauradora y postula la diferencia no dialéctica como irreductible, o bien rechaza la primacía de la diferencia de cualquier tipo y ofrece una teoría de la plenitud metafísica primaria que elude las categorías hegelianas y conlleva una defensa de la afirmación con argumentos no dialécticos.

Claro está que sería desacertado hablar de «pensamiento poshegeliano» o de «filosofía francesa contemporánea» como si se tratara de un significante unívoco, auténtico universal. Sin duda, los filósofos de la diferencia tienen diferencias entre sí, y para muchos de ellos la noción de diferencia es objeto de su indiferencia. No obstante, mi relato prosigue con Lacan, Deleuze y Foucault porque todos ellos se interesan en un tema que los conecta con la tradición hegeliana, por indirecta que sea esa conexión: el sujeto del deseo. El problema de la diferencia ontológica y la noción del sujeto humano, su interrelación en la tradición hegeliana, se reformulan de manera radical, en especial, cuando ya no se concibe que el deseo denote los proyectos metafísicos de un sujeto idéntico a sí mismo. Si bien Derrida se encuentra claramente influido por Hegel, se excluye a sí mismo del discurso sobre el deseo. En efecto, en *Glas*, sostiene que el deseo es un tema que está restringido a un discurso antropocéntrico sobre la presencia, si bien no se explaya en relación con esta sugerencia.[5] Retomaré el tema del «antropocentrismo» del discurso sobre el deseo en mis reflexiones finales sobre Foucault.

[5] Jacques Derrida, *Glas: Que reste-t-il du savoir absolu?*, pág. 169.

En las secciones dedicadas a Kojève, Hyppolite y Sartre, respectivamente, vimos la creciente inestabilidad del sujeto, su falta de lugar, las soluciones imaginarias que proponía ese sujeto, sus diversas estrategias para escapar de la inevitable falta de sustancialidad. El deseo de crear un mundo ficticio, metafísicamente placentero, plenamente presente y vacío de negatividad muestra al sujeto humano en sus aspiraciones metafísicas como fabricante de falsas presencias, unidades construidas, satisfacciones meramente imaginadas. Las indagaciones biográficas de Sartre, en particular, interpretan al sujeto mismo como una unidad ficticia proyectada en palabras. Mientras que en Hegel el sujeto se proyecta y luego se recupera, en Sartre se proyecta de manera indefinida sin recuperación posible, pero de todos modos *se conoce* en su extrañamiento y, por ende, sigue siendo una conciencia unitaria, idéntica a sí misma reflexivamente. En el estructuralismo psicoanalítico de Lacan y en los escritos nietzscheanos de Deleuze y Foucault, el sujeto vuelve a interpretarse como una unidad proyectada, pero esa proyección *disfraza* y falsifica la desunión múltiple constitutiva de la experiencia, ya sea que se la conciba como fuerzas libidinales, como voluntad de poder o como estrategias diversas de poder y discurso.

La diferencia entre el hegelianismo de Sartre y el poshegelianismo del estructuralismo y el posestructuralismo se vuelve evidente en la reformulación del deseo y de la «proyección». Para el Sartre de *El idiota de la familia*, el deseo humano siempre sirve, de manera implícita, al proyecto del autoconocimiento: pone en escena al yo, la historia específica de negatividad que caracteriza a cualquier individuo, y esta proyección proporciona la condición para el autorreconocimiento. Por lo tanto, la proyección ficticia del yo es siempre una oportunidad de adquirir conocimiento, una ficción informativa y transparente, inmanentemente filosófica. Según Sartre, el proyecto hegeliano del deseo es evidente en la dramatización retórica del deseo en la cual una ficción (irrealidad) se expresa (realiza), en la cual lo negativo se transforma mágicamente en ser. Por consiguiente, a su juicio, la exteriorización del deseo es siempre, en potencia, la revelación dramática de la identidad, la agencia unitaria de elección que opera

como el principio unificador de toda vida. De modos muy diferentes, para Lacan, Deleuze y Foucault, el yo proyectado es un falso constructo impuesto sobre una experiencia que elude por completo la categoría de identidad. En su nivel más general, se declara la existencia del sujeto en el intento de imponer una unidad inventada sobre el deseo, deseo que ahora se interpreta como la multiplicidad y discontinuidad de la experiencia afectiva que desafía la integridad del sujeto mismo.

En las páginas que siguen examinaré el efecto de la ruptura de la dialéctica en el destino del sujeto, así como la reconceptualización del deseo, el placer y el cuerpo fuera del contexto de la dialéctica; por último, reflexionaré acerca de la condición de ese «fuera de». Llegado ese punto, tendremos que preguntarnos por qué estos pensadores poshegelianos vuelven a las escenas de la *Fenomenología* para argumentar contra las tesis hegelianas; qué forma peculiar de fidelidad filosófica estructura implícitamente estas rebeliones contra Hegel; si tales rebeliones tienen éxito, y, finalmente, qué tipo de análisis hace posible el derrocamiento de Hegel.

Lacan: la opacidad del deseo

> *«Sólo el psicoanálisis reconoce este nudo de servidumbre que el amor debe volver a desatar o cercenar siempre».*
>
> Lacan, *Écrits*.

La obra de Jacques Lacan no sólo se apropia del discurso hegeliano del deseo, sino que además limita de manera radical el alcance y el significado de la noción de deseo, transponiendo ciertos temas de la *Fenomenología* a un marco psicoanalítico y estructuralista. Según Lacan, no es posible identificar el deseo con la estructura fundamental de la racionalidad humana: Eros y Logos se resisten a la fusión hegeliana. El deseo no revela, expresa ni tematiza la estructura reflexiva de la conciencia, sino que es, en cambio, el momento preciso de la opacidad de la conciencia, aquello que la conciencia trata de *ocultar* en su reflexividad. De hecho, el deseo es el momento de

anhelo que padece la conciencia, que sólo se «revela» a través de los desplazamientos, las rupturas y las fisuras de la conciencia misma. Por lo tanto, son las discontinuidades de la conciencia las que ofrecen la única indicación del deseo, que ha de entenderse, pues, como la incoherencia interna de la conciencia.

Para Lacan, entonces, el deseo viene a significar la imposibilidad de un sujeto coherente, entendido el «sujeto» como una agencia consciente y autónoma. Esta agencia, sin embargo, siempre se encuentra significada ya por un significante anterior y más eficaz: el inconsciente. El sujeto se escinde de una unidad libidinal original con el cuerpo materno; en términos psicoanalíticos, esta escisión es la represión primaria que da como resultado la individuación. El deseo es, por ende, la expresión de un anhelo de regreso al origen, que de ser posible haría necesaria la disolución del sujeto mismo. Por consiguiente, el deseo está destinado a vivir una vida imaginaria, obsesionado y dominado por un recuerdo libidinal que no puede en modo alguno recuperar. Para Lacan, este anhelo imposible ratifica al sujeto como el límite de la satisfacción, puesto que el ideal de la satisfacción requiere la disolución imaginaria del propio sujeto. Ya no es posible concebir a este como la agencia de su deseo ni como la estructura del deseo: el sujeto del deseo se presenta ahora como una contradicción interna. Fundado como defensa necesaria contra la fusión libidinal con el cuerpo materno, el sujeto se concibe como producto de una prohibición. El deseo es el residuo de aquella unión primigenia, el recuerdo afectivo de un placer anterior a la individuación. Así, el deseo es ya un intento de disolver al sujeto que obstaculiza el camino hacia aquel placer, ya la prueba contemporánea de la imposibilidad de recuperar tal placer.

No es posible resolver la contradicción interna del sujeto mediante una síntesis dialéctica; tampoco puede entenderse esa contradicción como una paradoja insoluble. La prohibición que separa al sujeto del inconsciente es una relación negativa que no logra mediar lo que separa. En otras palabras, no es posible entender la negatividad de la represión según el modelo de la *Aufhebung* hegeliana: la diferencia entre el inconsciente y el sujeto no es una diferencia «interna» que caracteriza a una unidad más amplia que los abarque a ambos. De hecho, la escisión del sujeto debe conceptualizarse como la postulación de una diferencia entre unidad (la pretensión fundante del sujeto) y falta de unidad (la imposibilidad de recuperar el inconsciente). Esta diferencia es, entonces, constitutiva del sujeto en cuanto fenómeno de escisión necesaria.

La discrepancia de Lacan respecto de la noción hegeliana de *Aufhebung* queda clara en un diálogo con Hyppolite, registrado en la edición francesa de los *Écrits*, en la cual se discute el significado de la *Verneinung* o negación.[6] Para Hyppolite, la negación que caracteriza a la acción de denegar es doble y, por ende, produce una estructura sintética. La denegación de cualquier suceso o deseo es, al mismo tiempo, una manera de dar existencia a aquello que se está denegando. En otras palabras, la denegación es un acto positivo que busca negar una cosa dada, pero culmina en una inversión de la intención por la cual lo denegado adquiere una nueva significación. Así, la denegación se entiende como una negación determinada, una modalidad peculiar de afirmar la existencia de algo dado. Más aun, lo denegado (negado) es en sí una forma de negatividad, una forma de anhelo o deseo, algún suceso o escena ya olvidado, un contenido del inconsciente, de modo que la denegación misma es una doble negación, una manera paradójica de llevar una negatividad al lenguaje. Hyppolite entiende esta acción de doble negación como la verdadera estructura de Eros,[7] el movimiento constructivo o creativo que vuelve positiva la negatividad. Se interpreta la afirmación de la negación como su tematización, como la manera en que se la designa en y a través de la modalidad de la negación.

[6] El término alemán *Verneinung* se traduce al francés como *la dénégation.* Los comentarios de Lacan pueden hallarse en «Introduction au commentaire de Jean Hyppolite». La noción de denegación reviste especial interés para Lacan e Hyppolite porque se la concibe como una denegación intelectual de la represión, que constituye, en consecuencia, una doble negación. Lacan comenta que «el ego del que hablamos es imposible de distinguir de las captaciones imaginarias de las que se encuentra enteramente constituido (. . .) estamos obligados a entender el ego, de principio a fin, en el movimiento de alienación progresiva en el que se sitúa la autoconciencia en la *Fenomenología* de Hegel» (pág. 374; la traducción del francés al inglés es mía).

[7] Hyppolite, en Lacan, *Écrits*, pág. 883.

Lacan discrepa del tono dialéctico de la explicación que ofrece Hyppolite. Para aquel, la «falta» que caracteriza a los contenidos del inconsciente no puede tematizarse de manera adecuada y la denegación en la cual se plasma no actúa como una relación positiva relacionada internamente con lo denegado. En realidad, la denegación opera mediante el mecanismo de desplazamiento y sustitución, con la consecuencia de que lo que se afirma mediante el acto de denegación no guarda relación necesaria con aquello que se niega, con lo que sólo mantiene una relación *asociativa*. Para Hyppolite, lo negado es retomado por aquello que se postula o afirma y permanece como rasgo intrínseco de esa afirmación; como resultado, lo negativo siempre queda indicado y revelado a través de lo postulado; en efecto, lo negativo se subordina a lo que se postula y se vuelve positivo, necesariamente, como resultado de cualquier acto de representación positiva. En la noción hegeliana que estructura la posición de Hyppolite, es necesario que el lenguaje sea capaz de representar lo negativo y transformar, de ese modo, la negatividad en ser positivo, y que además constituya un medio de positividad que haga posible esa transformación total.

En cambio, Lacan argumenta que sólo es posible significar lo negativo mediante un desplazamiento de lo significado, y que el lenguaje que apunta a representar o indicar lo negativo no puede sino provocar un mayor ocultamiento o desvío de aquello que pretende expresar. En otras palabras, *la positividad del lenguaje es parte de la estratagema de la propia denegación*; se considera que la representación, en general, se funda en la represión necesaria del inconsciente. Lo que se afirma, el signo, sólo se encuentra relacionado con lo que se niega, lo significado, de manera arbitraria, y no hay forma lógica de descubrir lo significado mediante el examen del signo. De hecho, para Lacan, la denegación no es una doble negación que revela indirectamente lo que apunta a ocultar, sino más bien una negación que da origen a un conjunto de sustituciones, a una proliferación de positivos, a una cadena de asociaciones metonímicas. Los vínculos asociativos entre esas representaciones sustitutas reiteran la negación que está en su origen y revelan una y otra vez la ruptura entre lenguaje e inconsciente, sin que esa revelación sea

la causa de reparación alguna. Ya no se considera que el lenguaje se encuentre internamente relacionado con lo negativo; más aun, no se trata tan sólo de que el lenguaje se base en la división del sujeto respecto del inconsciente, sino que es el propio lenguaje el que continuamente lleva a cabo esa división mediante el mecanismo de desplazamiento y sustitución. Es imposible superar esta «diferencia»; únicamente se la puede reiterar, en forma indefinida: la diferencia es, en realidad, fundamental para la significación en cuanto diferencia constitutiva entre signo y significado.

Lacan critica explícitamente a Hegel por restringir su análisis del deseo a la exploración de la autoconciencia o, en términos psicoanalíticos, lo consciente. En consecuencia, se desconoce lo inconsciente como significante de la actividad consciente; la agencia consciente resulta privilegiada como el falso asiento del significante. La escisión entre lo consciente y lo inconsciente tiene consecuencias en relación con la opacidad fundamental del deseo. Lacan cuestiona a Hegel por desconocer la opacidad de lo inconsciente y extender el supuesto cartesiano de la conciencia transparente:

«Sostener que la conciencia es esencial para el sujeto en las secuelas históricas del *cogito* cartesiano es, para mí, acentuar engañosamente la transparencia del "yo" en acto a expensas de la opacidad del significante que determina al "yo"; y el deslizamiento [*glissement*] por el cual el *Bewusstsein* sirve para ocultar la confusión del *Selbst* finalmente revela, con todo el rigor de Hegel, el motivo de su error en la *Fenomenología del espíritu*» (*Écrits* 307).

Para Lacan, la «opacidad del significante que determina al "yo"» no es la dimensión prerreflexiva del «yo» postulada por Sartre ni la experiencia no realizada, pero inmanentemente realizable, de la autoconciencia como reflexividad mediada que propone Hegel, sino *lo inconsciente* como una cadena de significantes que interfiere de manera reiterada con la autopresentación coherente y fluida del sujeto consciente. Lacan no concibe lo inconsciente topográficamente, sino como las diversas negatividades —oquedades, cavidades, fisuras— que marcan el discurso del «yo». Estructurado como una serie de signifi-

caciones metonímicas, lo inconsciente se manifiesta en el discurso «en ese punto donde, entre la causa y lo afectado por ella, siempre hay algo mal» (*FFCP* 22). Esta opacidad que surge en medio de una cadena causal rota designa una prohibición, aquello a lo que se le ha impedido realizarse. El sujeto consciente no puede dar cuenta de esta discontinuidad mediante el recurso a sí mismo, pues está *sometido a* tal discontinuidad, significada por lo inconsciente que es el significante ausente.

Lo inconsciente aparece por primera vez como fenómeno en la forma de la discontinuidad y la vacilación (*Écrits* 299). Se trata de un sistema metonímico de significación en la medida en que se hace conocer a través de representaciones sustitutas que no se encuentran internamente relacionadas con el inconsciente mismo. Lo inconsciente como significante guarda sólo una relación arbitraria con la conciencia, o el sujeto, como significado: la discrepancia ontológica entre ellos indica la opacidad irrecuperable de lo inconsciente. Sin embargo, es posible considerar que el sujeto es tanto un producto del significante como una defensa contra su recuperación.

Lo inconsciente es lo *no realizado* (*FFCP* 30) que sólo se presenta en el discurso como una «vacilación» en el desplazamiento, la condensación, la denegación (*Verneinung*) y otras significaciones metonímicas. Según palabras de Lacan, «es posible decir que la oquedad de lo inconsciente es preontológica», en el sentido de que precede a la ontología del sujeto y constituye un universal indiscutible. En efecto, lo inconsciente delimita el contexto en el cual puede tener lugar cualquier discurso sobre la ontología. La función de lo inconsciente en cualquier individuo indica esta función universal, si bien jamás será posible resolver la brecha entre significante y significado mediante una síntesis hegeliana que los abarque a ambos (*Écrits* 29).

Al respecto, señala Lacan:

«Si todavía queda algo profético en la insistencia de Hegel en la identidad fundamental de lo particular y lo universal —una insistencia que revela la medida de su genialidad—, es sin duda el psicoanálisis el que le proporciona su paradigma revelando la estructura en la que se realiza esa identidad en cuanto disyuntiva del sujeto, sin apelaciones al mañana» (*Écrits* 80).

En el individuo desmembrado, mejor descripto como el significante y el sujeto, hay una especie de división o alienación que no es posible superar ni siquiera mediante viajes que supongan un avance progresivo. No hay «apelaciones al mañana», justamente, porque esa disyunción constituye de manera universal la experiencia humana y la cultura: apelar al «mañana» implicaría dirigir una apelación más allá de la cultura —por lo tanto, una imposibilidad—. Lo inconsciente es una clase de negatividad que logra el ser mediante una representación consciente sustituta, pero esa expresión es arbitraria, y la diferencia entre significante y significado es imposible de remontar. Así, la postulación del inconsciente lacaniano plantea, en forma implícita, la pregunta filosófica acerca de cómo se ha de conocer el inconsciente si los únicos medios de su representación se encuentran en la conciencia, la cual no guarda relación mimética o estructuralmente isomórfica con lo inconsciente.

Lacan sugiere que cuando el analisando habla en una sesión psicoanalítica es necesario poner entre paréntesis al sujeto que al parecer habla y preguntar: «"¿Quién habla?" cuando aquella de la que se trata es la voz del inconsciente, pues esa respuesta no podría venir del sujeto si él no sabe lo que dice, ni siquiera si está hablando, como toda la experiencia del análisis nos lo ha enseñado» (*Écrits* 299). Lacan sostiene que en el discurso del analisando reverberan las significaciones del inconsciente, «la relación del sujeto con el significante, una relación que se ve plasmada en la enunciación, cuyo ser tiembla con la vacilación que le vuelve desde su propio enunciado (*énoncé*)» (*Écrits* 300). Así, es posible oír al inconsciente en los sentidos que crea un enunciado, sentidos que el hablante no tuvo intención de expresar. Las asociaciones que un enunciado dado evoca en el lenguaje en el cual se enuncia son significaciones metonímicas que estructuran el inconsciente. Para Lacan, lo inconsciente *es* el Otro, y la cadena de significantes, el vínculo de asociaciones metonímicas en el lenguaje, es lo inconsciente. Por lo tanto, estar en el lenguaje es enfrentarse a un Otro imposible de

erradicar, la otredad de la significación, su escape permanente de las intenciones subjetivas. Por consiguiente, no se trata de que el sujeto esté extrañado de sí mismo, en cuyo caso todavía sería válido, implícitamente, el principio de identidad, sino de que el sujeto se encuentra extrañado del significante.

Lacan da cuenta de esta división en función de la represión de los deseos edípicos, una prohibición fundante, que pervive en el deseo como la Ley del Significante y condiciona la individuación del sujeto. Esta represión primaria también constituye al deseo como una *falta*, una respuesta a una separación originaria que no es tanto la separación del nacimiento como el resultado de una unión incestuosa prohibida. Para Lacan, el deseo es una «falta en ser», una *manque-à-être* (*FFCP* 29), que se ve siempre frustrada por su sujeción a la Ley del Significante, es decir, porque está en el lenguaje pero sólo se halla presente, sin embargo, en forma indirecta; por ello, el deseo aparece junto con su prohibición y de ese modo adopta la forma de una ambivalencia necesaria.

Profundizando la distinción freudiana entre el objeto y la meta de la pulsión,[8] Lacan concibe el proyecto tácito del deseo como la recuperación del pasado a través de un futuro que, por necesidad, lo prohíbe; el deseo es el *pathos* del ser cultural, el sujeto posedípico: «El deseo (. . .) es una falta originada en el tiempo precedente que sirve como respuesta a la falta suscitada por el tiempo siguiente» (*FFCP* 215). La prohibición que constituye el deseo es, en rigor, lo que impide su satisfacción final; el deseo tropieza una y otra vez contra un límite que, paradójicamente, es lo que lo sostiene como tal. El deseo es la actividad sin descanso de los seres humanos, aquello que mantiene su inquietud en función de un límite necesario: «El deseo, más que cualquier otro punto en el rango de las posibilidades humanas, encuentra su límite en algún lugar» (*Écrits* 31).

Al igual que Kojève, Lacan acepta la existencia de una distinción entre deseo animal y deseo humano, y denomina «necesidad» al primero, mientras que reserva el término «deseo» para los seres humanos. También como Kojève, Lacan considera que el deseo se distingue en y a través de su manifestación en el discurso. Para Kojève, hablar sobre el deseo precipita la referencia al «yo» como consecuencia no deliberada: la primera persona del singular surge retrospectivamente como condición necesaria de la expresión del deseo. Lacan acepta la verbalización de este como su condición necesaria, pero sostiene que la cadena metonímica de asociaciones que el deseo denota es el sitio donde reside su inextricable opacidad. Siguiendo a Hyppolite, Lacan concuerda en que el deseo es siempre deseo del Otro, pero apunta que este deseo jamás podrá satisfacerse por cuanto el Otro, lo inconsciente, es siempre, al menos en parte, opaco. Es más: el deseo no ha de identificarse con el proyecto racional del sujeto, como en cambio parecen dispuestos a creer Hegel y Kojève, sino que existe como la discrepancia entre necesidad (pulsión biológica) y demanda (*que es siempre demanda de amor, de reconocimiento absoluto* a través de la recuperación de la unión preedípica). «Así, el deseo no es ni apetito de satisfacción ni demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda, el fenómeno de su división (*Spaltung*)» (*Écrits* 287).

Aquí es posible empezar a advertir la profunda diferencia que hay entre Lacan y sus antecesores hegelianos en lo que respecta a la relación entre el deseo y el lenguaje. Es evidente que para Kojève la expresión del deseo guarda una relación interna con el deseo mismo; hablar es la puesta en acto retórica del deseo, su necesario complemento, su expresión. En rigor, también para Sartre la expresión es siempre una afirmación no deliberada del deseo, y la retórica en general, desde Hegel hasta Sartre, lleva a cabo la unificación de fenómenos, incluso cuando lo hablado es una negación o distinción. Todos los pensadores hegelianos considerados en el presente trabajo adoptan una visión implícita del lenguaje como un conjunto de relaciones internas, un entramado que une las discrepancias. Lacan difiere en forma radical de los demás pensadores al adoptar la postura de Saussure en cuanto a que el significante determina el significado pero no se encuentra manifiesto en él; así, es la *ruptura* entre

[8] Véase Freud, «Instincts and their Vicissitudes», en Philip Rieff (ed.), *General Psychological Theory*, Nueva York: Macmillan, 1976, págs. 87-9 [«Pulsiones y destinos de pulsión», en *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires: Amorrortu, 1979].

significante y significado lo que genera la significación, no la manifestación de una *unidad* previamente oculta. Lacan es claro respecto de la transposición: «Si la lingüística nos permite ver el significante como determinante del significado, el análisis revela la verdad de esta relación produciendo "cavidades" en el sentido de los determinantes del discurso [del sujeto]» (*Écrits* 299). El deseo, entonces, aparece como una oquedad, una discrepancia, un significante ausente, y por lo tanto sólo aparece como *aquello que no puede aparecer.* Expresar el deseo no resuelve esta negación; en consecuencia, el deseo jamás se materializa ni se concreta en el lenguaje, sino que es denotado mediante los *intersticios del lenguaje*, es decir, aquello que el lenguaje *no puede* representar: «En el intervalo que cruza los significantes, que forma parte de la estructura misma del significante, se halla el emplazamiento de lo que (. . .) he llamado "metonimia". Es hacia allí adonde, como un hurón, se arrastra, se desliza, se escabulle aquello que llamamos "deseo"» (*FFCP* 214).

Por consiguiente, para Lacan, el deseo está siempre vinculado con un proyecto de recuperación imposible, que busca recobrar tanto el campo libidinal reprimido constitutivo de lo inconsciente como el «objeto perdido», la madre preedípica. Este proyecto de recuperación se encuentra fuera de lo posible, precisamente, porque el sujeto desea ser idéntico al significante y, sin embargo, tal identificación se ve impedida por el lenguaje mismo. En rigor, el sujeto es lo que reemplaza al objeto perdido y puede ser interpretado como la incorporación de esa pérdida. Por ello, el sujeto es, según Lacan, «la introducción de una pérdida en la realidad»;[9] el discurso de ese sujeto, atormentado por la pérdida, se halla plagado de ausencias. Es más: ese discurso indica la «pérdida» que representa y denota el deseo de superar tal pérdida; en consecuencia, se trata de un discurso dominado por la búsqueda del fantasma del Otro que se ha perdido.

Para Lacan, entonces, el discurso del sujeto es, por necesidad, un discurso de deseo desplazado que en forma continua asimila el objeto perdido al objeto presente y

[9] Lacan, «Of Structure as an Inmixing. . .», pág. 193; las siguientes referencias a números de página en el texto remiten a ese ensayo.

construye falsas certezas sobre la base de similitudes parciales. El sujeto que habla es un sujeto «que se desvanece», se desvanece en forma continua en el inconsciente que el sujeto representa, es decir, la *pérdida* que ese sujeto representa, aquello que el sujeto *desea*; el sujeto vacila de manera permanente entre su propia particularidad y el Otro perdido que, en efecto, también es representado por él.

Así, Lacan concibe el deseo como un principio de desplazamiento lingüístico, presente en la función metonímica de toda significación. En «Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever», Lacan explica:

«La cuestión del deseo es que el sujeto que se desvanece anhela encontrarse nuevamente, por medio de algún tipo de encuentro, con esta cosa maravillosa definida como el fantasma. En su esfuerzo, se ve sustentado por aquello que llamo el objeto perdido (. . .) que es algo terrible para la imaginación. Aquello que es producido y mantenido allí, y que en mi vocabulario denomino el objeto, minúsculas, *a*, es conocido por todos los psicoanalistas, pues todo psicoanálisis se funda en la existencia de este objeto peculiar. Pero la relación entre este sujeto barrado con ese objeto (*a*) es la estructura que siempre se encuentra en el fantasma que sustenta el deseo, en la medida en que el deseo es sólo aquello que he llamado la metonimia de toda significación» (pág. 194).

El efecto de la expresión del deseo es el desplazamiento perpetuo del significado. En la medida en que la demanda de amor presente en el deseo es una demanda de la prueba o muestra de amor, el deseo no se halla referido al objeto que lo satisfaría, sino al objeto originalmente perdido. Este objeto, concebido desde el punto de vista psicoanalítico como la madre preedípica, es un objeto prohibido en virtud de la Ley del Padre, en términos de Lacan, que está en consonancia con la Ley del Significante. Cuando Lacan dice que «el deseo del Hombre es el deseo del Otro», está dando su versión del Absoluto, puesto que el deseo del Otro es tanto el origen como la meta final de la demanda de amor. Este Absoluto, este «ser» del cual se carece, también se denomina «goce» [*jouissance*], la plenitud del placer que, en términos lacanianos, siem-

pre resulta frustrada por el dolor de la individuación, condicionada edípicamente, porque es «la castración lo que gobierna el deseo» (*Écrits* 323), «el deseo es una defensa (*défense*) y una prohibición (*défense*) de ir más allá de cierto límite en el goce» (*Écrits* 322). El ideal nostálgico del deseo es el mundo del deseo antes de que el sujeto se diferencie:

«¿Qué soy "yo"? "Yo" estoy en el lugar de donde proviene una voz que clama "el universo es un defecto en la pureza del No-Ser". Y no sin razón, puesto que, al protegerse a sí mismo, este lugar hace que el mismo Ser languidezca. Este lugar se llama goce, y es la ausencia de esto lo que hace que el universo sea vano» (*Écrits* 317).

Puesto que el deseo busca de manera implícita una recuperación imposible del goce a través de un Otro que no es el objeto original del deseo, el proceso del deseo se convierte en una serie necesaria de desconocimientos [*méconnaissances*] que nunca resultan totalmente esclarecidos. En la medida en que la represión encuentra al deseo, el engaño es la contraparte necesaria de este. El deseo del deseo del Otro sólo es posible, por lo tanto, escuchando lo no dicho, lo negado, omitido, desplazado: «El deseo del Otro es aprehendido por el sujeto en aquello que no encaja, en las fallas del discurso del Otro» (*FFCP* 214). No se trata de una clase de escucha que pertenezca al dominio enrarecido del psicoanálisis, sino que se manifiesta en el deseo infantil: «El sujeto encuentra una falta en el Otro, en la intimación que el Otro le hace a través del discurso. En los intervalos del discurso del Otro surge en la experiencia del niño algo que es totalmente detectable: *Me está diciendo esto, pero, ¿qué quiere decir?*» (*FFP* 214).

El «sentido» por el cual pregunta el niño es mucho más que la intención del sujeto, algo similar a la interminabilidad metonímica del Otro. Lacan pregunta:

«¿No está, reproducido ahí, el elemento de alienación que yo designé para ustedes en el fundamento del sujeto como tal? Si sólo en el nivel del deseo del Otro puede el hombre reconocer su deseo como deseo del Otro, ¿no hay allí algo que debe aparecer como un obstáculo a su desvanecimiento, que es un punto en el cual su deseo no puede reconocerse? Ese obs-

táculo nunca es levantado, ni habrá de levantarse, pues la experiencia analítica nos muestra que es al ver que toda una cadena entra en juego en el nivel del Otro cuando el deseo del sujeto se constituye» (*FFCP* 235).

Esta cadena de significaciones, asociaciones y sustituciones metonímicas que re-presentan el deseo del Otro es, al mismo tiempo, un desplazamiento de ese deseo, de modo que el intento de conocer el deseo siempre resulta desviado de su curso.

Lacan discrepa de lo sostenido por Hegel en relación con este tema. Según Lacan, Hegel fusiona Eros y Logos, vinculando todo deseo al deseo de autoconocimiento. En este sentido, el deseo queda subsumido en el proyecto general del conocimiento, lo cual es evidenciado por la temprana superación del deseo en la *Fenomenología.*[10] Partiendo del supuesto de que el sujeto hegeliano es transparente para sí mismo, Lacan atribuye al psicoanálisis el mérito de introducir la noción de opacidad en la doctrina hegeliana del deseo:

«Pues en Hegel es el deseo (*Begierde*) el que se designa responsable de esa conexión mínima con el conocimiento antiguo que el sujeto debe conservar para lograr que la verdad sea inmanente en la realización del saber. La "astucia de la razón" hegeliana significa que, de principio a fin, el sujeto sabe qué quiere. Es aquí donde Freud reabre la juntura entre verdad y saber a la movilidad de la cual nacieron las revoluciones. En este sentido, el deseo se anuda al deseo del Otro, pero en este lazo radica el deseo de saber» (*Écrits* 301).

La crítica de Lacan parte del supuesto de que el sujeto de Hegel, en efecto, «sabe qué quiere», cuando hemos vis-

[10] Véase J. Melvin Woody y Edward Casey, «Hegel, Heidegger, Lacan: The Dialectic of Desire», en Smith y Kerrigan, *Interpreting Lacan.* Los autores sostienen que la superación del deseo en la *Fenomenología* es equivalente a su trascendencia, y consideran que Hegel se equivocó al desechar al deseo como forma elemental de autoconciencia. Una interpretación muy diferente, según la cual el deseo no es eliminado sino, más bien, considerado fundacional en relación con el avance de la *Fenomenología*, puede hallarse en Stanley Rosen, *Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, pág. 41.

to que ese sujeto yerra de manera sistemática en la identificación del objeto del deseo; de hecho, el término lacaniano *méconnaissance* [desconocimiento] bien podría servir para describir las desventuras del sujeto viajero de Hegel. No obstante, es evidente que la «astucia de la razón» puede servir como ardid metafísico al llevar a cabo las transiciones entre capítulos en la *Fenomenología*; cabe preguntarse si no hay un logos implacable que dirige el espectáculo hegeliano desde el comienzo mismo. El sujeto, sin embargo, no sabe qué quiere ya desde el inicio, aunque es posible que lo que quiere *sea* implícitamente todo lo que llega a saber respecto de sí mismo en el curso de la *Fenomenología*. Así, el sujeto identifica constantemente en forma errada lo Absoluto, algo muy similar a lo que le ocurre al sujeto del deseo lacaniano, que vive atraído por un goce que siempre lo elude. Al no tomar en cuenta la comedia de errores que signa los viajes del sujeto hegeliano, Lacan le atribuye a este último una transparencia cartesiana sin tener justificación alguna para hacerlo. Lo cierto es que el significado de lo Absoluto *cambia* para el sujeto de la *Fenomenología*, y a medida que la noción de lo Absoluto se modifica, también cambian el alcance y la estructura del sujeto.

El argumento de Lacan de que el impulso filosófico, el deseo de saber (el amor a la sabiduría), surge del interior del círculo del deseo del deseo del Otro constituye, en rigor, un alejamiento sorprendente del programa hegeliano. Lo que Lacan postula es, al parecer, que el saber sólo se vuelve una búsqueda relevante para los seres humanos cuando estos desean el deseo del Otro. Al tratar de indagar cuál es la intención oculta tras lo dicho, al escuchar las negatividades del hablante con el fin de oír su deseo, los seres humanos se vuelven buscadores del saber, pero esta búsqueda siempre se encuentra condicionada y contextualizada por la cadena de significantes, la interminable metonimia del Otro. Por lo tanto, Lacan ofrece una versión esquemática del modo en que podría entenderse el impulso filosófico desde el punto de vista psicoanalítico. El deseo no sería tanto la consumación de verdades filosóficas como su condición renegada, la verdad *contra* la cual se defiende. En la medida en que la filosofía goza de la postulación de un sujeto adecuado a sí mismo, el discurso filosófico pretende decir todo lo que tiene intención de decir, y nunca implicar más que lo que concretamente dice. La deconstrucción psicoanalítica de la filosofía consistiría, entonces, en escuchar las faltas y oquedades del discurso filosófico y, sobre esa base, especular acerca de qué clase de defensa contra el deseo aparenta ser el proyecto filosófico.

Sin embargo, para Lacan, la formulación hegeliana no es del todo incorrecta, puesto que, en cuanto *demanda*, el deseo es un proyecto de conocimiento. Aunque no es posible asimilar la demanda al deseo, que se define como la diferencia entre demanda y necesidad, la demanda conserva, de todos modos, algo de la búsqueda trascendental de la presencia que hemos observado en los pensadores hegelianos. Lacan explica: «La demanda en sí influye en algo diferente de las satisfacciones que exige. Es demanda de una presencia o de una ausencia, que se manifiesta en la relación primordial con la madre (. . .). La demanda constituye al Otro como quien posee el "privilegio" de satisfacer necesidades, es decir, el poder de privarlas de aquello que es lo único que puede satisfacerlas» (*Écrits* 286). Más que satisfacción, la demanda busca pruebas de amor y quiere *saber*, por lo tanto, que el Otro puede ofrecerle amor incondicional. Así, los ofrecimientos de ese Otro no se miden en función de la gratificación que proporcionen, el placer o la satisfacción de las necesidades, sino que sólo se perciben como *signos* de amor incondicional —la reformulación psicoanalítica lacaniana de la noción del reconocimiento de Hegel—. La característica trascendental de la demanda manifiesta su total indiferencia respecto de las muestras particulares de afecto o, más bien, lee cada muestra particular en busca de la muestra de amor incondicional que puede constituir. De hecho, la demanda puede tener como resultado la renuncia a las necesidades, puesto que la satisfacción de estas aparece como la presencia de una infinidad de particulares falsos, muestras de atención aleatorias e insignificantes que de nada sirven a la demanda de amor. En este contexto, el *deseo* surge como un mediador expiatorio, un mediador para el cual el logro de la mediación es imposible. El deseo pone en acto la paradoja de la necesidad y la demanda, mas, como la pasión kierkegaardiana, jamás logra una unidad

armoniosa entre necesidades particulares y demandas universales, sino que sólo puede profundizar la contradicción, buscando lo imposible en lo trivial sin promesas.

Así, es posible considerar que Lacan reformula a sus antecesores hegelianos: para él, el deseo surge como una actividad necesariamente paradójica; en ese sentido, podemos entender su versión del deseo como una transposición psicoanalítica de la noción del deseo paradójico postulada por Hyppolite. Al mostrar que la necesidad sigue presente en el ejercicio del deseo, Lacan revela que la estricta distinción que Kojève traza entre necesidad y deseo es ingenua desde el punto de vista fenomenológico. Es más: la expresión del deseo en el discurso pone de manifiesto el problema del simbolismo, esencialmente romántico, que domina las teorías del lenguaje y la expresión en Hegel, Kojève, Hyppolite y Sartre, quienes entienden el lenguaje como la vida ulterior de un objeto, su exteriorización necesaria, su forma más explícita, la conclusión dialéctica de su desarrollo. Para Lacan, el lenguaje siempre denota una ruptura entre significante y significado, una exterioridad imposible de remontar, con la consecuencia adicional de que la significación lingüística es una serie de sustituciones que no pueden reclamar un sentido original. En efecto, estar en el lenguaje significa ser desplazado infinitamente del sentido original. Y dado que el deseo se constituye dentro de este campo lingüístico, siempre va tras aquello que en realidad no quiere y siempre quiere aquello que finalmente no puede tener. Así, el deseo denota un dominio de contradicción irreparable.

Si bien Lacan refuta la doctrina de las relaciones internas de Hegel, queda inscripto, de todos modos, en el discurso hegeliano, en la medida en que la demanda retiene el ideal hegeliano; el deseo sigue siendo el portador de esta mala noticia ontológica. Para Lacan, la dialéctica hegeliana del deseo es, efectivamente, preferible al discurso fisiológico del «instinto» que suele prevalecer en ciertos círculos psicoanalíticos. Con plena conciencia de las falsas promesas de progreso y unidad que contienen las explicaciones fenomenológicas de Hegel, Lacan sigue convencido, pese a todo, de que la dialéctica hegeliana incluye elementos de valor universal, que se ven confirmados de manera indirecta por los resultados obtenidos tanto

por la lingüística estructural como por el psicoanálisis. Lacan objeta la habitual traducción al inglés de *Trieb* como «instinto» y sostiene que la noción hegeliana de deseo presenta la misma dosis de ambigüedad que Freud quiso asignar originalmente al término «pulsión» (*Trieb:* literalmente, empuje o pulsión).[11] Oponiéndose a las lecturas naturalistas de las pulsiones que las consideran basadas y constituidas fisiológicamente, Lacan sostiene que, para Freud, lo natural siempre es moderado por lo no natural; en rigor, la naturalidad es una significación paradójica en cuanto siempre se expresa en un discurso lingüístico que niega intrínsecamente lo «natural» como dominio pasible de ser aislado:

«Lo que el psicoanálisis nos muestra del deseo en relación con lo que podría llamarse su función más natural, puesto que de ella depende la propagación de la especie, no es sólo que se encuentra sujeto, en su agencia, su apropiación, su normalidad, en pocas palabras, a los accidentes de la historia del sujeto (la noción de trauma como contingencia), sino también que todo esto necesita de la cooperación de elementos estructurales que, a fin de intervenir, pueden arreglárselas muy bien sin esos accidentes, cuyos efectos, tan poco armoniosos, tan inesperados, tan difíciles de reducir, parecen por cierto dejar un resto a la experiencia que indujo a Freud a reconocer que la sexualidad debe llevar la marca de alguna fractura no natural (*fêlure*)» (*Écrits* 310).

La demanda de amor bajo la cual opera el deseo —es decir, a la sombra de la cual existe siempre— no es reductible a la necesidad fisiológica. No es posible reducir el deseo específicamente humano de reconocimiento incondicional a un materialismo crudo de la vida afectiva. Lacan considera que Hegel constituye un correctivo indispensable del materialismo reduccionista que entraña la teoría psicoanalítica basada en lo fisiológico:

«Creo necesario decir que si uno entiende qué clase de apoyo hemos buscado en Hegel para criticar una degradación tal del psicoanálisis, que lo vuelve tan inepto que no puede

[11] Véase Gadamer, «The Dialectic of Self-Consciousness», en *Hegel's Dialectic*, págs. 62 y sigs.

resultar de interés alguno, salvo por ser el psicoanálisis de hoy día, es inadmisible que se considere que me he sentido atraído por el agotamiento dialéctico del ser» (*Écrits* 302).

Puesto que el deseo es el diferencial entre demanda y necesidad, se halla —por así decirlo— a mitad de camino entre el silencio y el discurso. La necesidad siempre es evidente como opacidad subjetiva, pero siempre se diversifica y se reduce (*Écrits* 309) a través del lenguaje, a pesar de que nunca aparece expresada en forma adecuada por ese medio. Entre el obstinado silencio de la necesidad y el clamor logocéntrico de la demanda, el deseo es el momento en que los límites del lenguaje resultan problematizados de manera incesante. La firme convicción de Lacan acerca de que ninguna forma lógica o lingüística podría reconciliar esta diferencia marca su ruptura con el optimismo ontológico de Hegel: «Lejos de ceder a una reducción logicizante donde es una cuestión de deseo, encuentro en su irreductibilidad a la demanda el origen mismo de aquello que también impide que sea reducido a la necesidad. Para decirlo elípticamente: es porque el deseo se expresa que no se expresa» (*Écrits* 302).

Por lo tanto, Lacan defiende a Hegel cuando se opone a la naturalización de la teoría psicoanalítica, pero lo critica —y también a Sartre— cuando argumenta contra el sujeto autónomo. En efecto, ni la posición fisiológica ni la filosófica entienden adecuadamente el deseo como el diferencial entre demanda y necesidad. En términos hegelianos, son falsas soluciones a una paradoja; en términos antihegelianos, la paradoja es intrínsecamente insoluble. Al criticar la apropiación psicoanalítica de la noción de «instinto», Lacan recurre tanto a Hegel como a Sartre, pero también insiste en formular una crítica psicoanalítica respecto de la búsqueda del fundamento de la conciencia en la conciencia misma. La noción de *negatividad* aparece como aquello que ha de ser desplazado del contexto en que la sitúan Hegel y Sartre: lo negativo debe ser transpuesto del dominio del sujeto al del significante; sólo así podrá el hegelianismo sobrevivir en el terreno psicoanalítico. Esto queda claro cuando Lacan evalúa el «instinto de muerte» —fuente de agresividad en el enfrentamiento con el Otro— en palabras que recuerdan los párrafos iniciales de la versión hegeliana de señorío y servidumbre. Al tratar de explicar «la obvia conexión existente entre la libido narcisista y la función alienante del "yo" [y] la agresión que libera en cualquier relación con el otro», Lacan señala que «los primeros analistas (. . .) invocaban instintos destructivos e incluso de muerte» (*Écrits* 6). Lacan sugiere que esos analistas podrían haberse beneficiado de una apropiación psicoanalítica de la noción filosófica de negatividad:

«De hecho, se enfrentaban a la negatividad existencial cuya realidad proclama con tanto vigor la filosofía contemporánea del ser y la nada. Pero, lamentablemente, esa filosofía sólo capta la negatividad dentro de los límites de una autonomía de la conciencia que, como una de sus premisas, se encadena a las *méconnaissances* que constituyen el yo, la ilusión de autonomía a la cual se confía. Esta fantasía, a pesar de recurrir en un grado no habitual a préstamos tomados de la experiencia psicoanalítica, culmina en la pretensión de proporcionar un psicoanálisis existencial» (*Écrits* 6).

Así, la labor del psicoanalista consiste en captar la negatividad en el contexto de la relación entre el significante y el sujeto. Lacan sugiere que tal transposición ha de hallarse en la noción de *Verneinung*[12] o denegación que mencionamos anteriormente: «si la *Verneinung* representa la forma patente de esa función, sus efectos permanecerán mayormente latentes en tanto no se vean iluminados por alguna luz reflejada en el nivel de la fatalidad, que es donde el ello se manifiesta» (*Écrits* 6-7). Se entiende por «nivel de la fatalidad» el conflicto edípico reprimido que, para Lacan, puede describirse como una lucha a

[12] En la edición francesa de los *Écrits*, Hyppolite colabora con un artículo sobre las posibilidades hegelianas de la *Verneinung* antes citada, en el cual sugiere que la defensa contra eros que toda defensa psicológica lleva a cabo tácitamente está sujeta a una negación de segundo orden en la labor que se desarrolla en la práctica psicoanalítica, y agrega que la transferencia es el eros que resulta de esta doble negación. En efecto, Hyppolite encuentra una confirmación de la lógica dialéctica en la práctica del psicoanálisis. La doble negación que se hace efectiva en la transferencia es la unidad (*Vereinigung*; literalmente, «unión, ligazón») lograda a través del trabajo de lo negativo (represión y, luego, sustitución).

vida o muerte. La represión tiene lugar ante la amenaza imaginaria de «homicidio», el castigo por los deseos incestuosos, lo cual lleva a Lacan a preguntarse «si el homicidio es el Señor absoluto» (*Écrits* 308). La represión de impulsos incestuosos susceptibles de ser castigados con la muerte finalmente da origen a un discurso plagado de *Verneinung*, desmentidos, denegaciones. De manera semejante, el deseo de la muerte del padre prohibitivo constituye otra esfera de represión primaria, que a su vez se manifiesta como una negatividad pronunciada en el discurso. Así, la apropiación psicoanalítica de la negatividad ha de entenderse en el marco de la doble negación de la represión y la denegación (*Verneinung*), un escape de una muerte imaginaria que debe ser, a su vez, negada. La ley prohibitiva puesta en vigor a través de la represión crea la doble negación de la neurosis, y la «agresión» identificada en relación con Otros adquiere significación en el contexto de la lucha a vida o muerte que entraña el conflicto edípico. La agresión contra el Otro es la agresión contra la ley prohibitiva, el *nom du père*, el límite del deseo. Esa agresión puede entenderse como negatividad existencial, una negatividad que, a través de su propia negación, construye un sujeto, en el sentido de que la represión funda el yo. En efecto, el temor a la muerte constituye el basamento de la individuación, lo cual es verdad tanto en relación con el yo condicionado por el conflicto edípico como respecto del siervo tembloroso de la *Fenomenología del espíritu*. Para Lacan, este hecho queda evidenciado en el argumento que propone Lévi-Strauss acerca de que el tabú del incesto condiciona toda aculturación. Por lo tanto, según Lacan, la amenaza de muerte surge como una consecuencia de la ley, y puesto que la ley es una característica persistente y universal de la cultura, toda identidad resulta fundada en el temor, no sólo a la muerte, sino al homicidio.

En este punto se vuelve indispensable la pregunta sobre quién siente temor en esta escena, y de quién. En términos psicoanalíticos, el blanco de las órdenes de asesinato emitidas por el tabú del incesto es el niño pequeño, y lo que se supone capaz de infligir el castigo es la ley paterna. Si bien Lacan toma como base para sus trabajos acerca de la diferencia sexual los *Tres ensayos de teoría sexual* de Freud, su explicación del efecto del complejo de Edipo se desarrolla en términos totalmente diferentes. Para Lacan, el complejo de Edipo no designa un suceso ni una escena primaria que pueda verificarse en el plano empírico, sino que denota un conjunto de leyes lingüísticas fundantes del género y la individuación.[13] El tabú del incesto no es una ley que se haya pronunciado en una etapa temprana, en un momento crucial de confusión sexual, y que se conserve desde entonces como un recuerdo indeleble; antes bien, el tabú se da a conocer de maneras diversas y sutiles. De hecho, la prohibición de unirse con la madre impuesta por el padre es coextensiva con el lenguaje mismo y se manifiesta en las estructuras elementales de la referencia y la diferenciación, en particular en las estructuras de referencia pronominal. Así como Lévi-Strauss habría de sostener que el tabú del incesto se encuentra en la base de toda red de parentesco, Lacan argumenta que el tabú puesto en vigor por el padre echa los cimientos del lenguaje mismo. El tabú opera en las formas primarias de diferenciación que separan al niño de la madre y lo sitúan en una red de relaciones de parentesco. La prohibición del incesto no sólo regula e impide ciertas clases de comportamiento, sino que también genera y sanciona otras clases y, de ese modo, desempeña un papel decisivo en lo que respecta a dar una forma socialmente aceptada al deseo. Se considera que este sistema de diferenciación lingüística tiene como base las relaciones diferenciadas de parentesco; a la vez, la diferenciación misma caracteriza al lenguaje desde su origen. De hecho, el proceso de diferenciación es consecuencia de la prohibición del incesto. En Lacan, el lenguaje que tiene como base el principio de diferenciación constituye lo Simbólico; se trata de un lenguaje regido por el temor al Falo, los efectos de la ley paterna.[14] Por lo tanto, el Falo se concibe como el principio organizador de todo parentesco y todo lenguaje. Jamás nos enfrentamos a esa ley de manera inmediata o directa, sino que ella se hace conocer en las operaciones rutinarias de significación. El Falo no es un or-

[13] Véase Mitchell y Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne.*
[14] *Ibid.*, pág. 109.

den simbólico entre otros, sino que designa *el* orden simbólico que condiciona toda significación y, por ende, todo sentido —como señala Foucault acerca de la posición lacaniana: «siempre ya estamos atrapados» (*HS* 54)—. El infante ingresa al lenguaje en coincidencia con la emergencia de la Ley del Padre, el sistema falocéntrico de sentido. En otras palabras, el sujeto humano sólo deviene un «yo» individualizado en el contexto de la matriz de las reglas de género: existir como sujeto es existir como ser diferenciado desde el punto de vista del género, «sometido» a la Ley del Padre que requiere que el deseo sexual permanezca dentro de las reglas de género; de hecho, el deseo sexual del sujeto es dictado, aprobado y castigado según las reglas de género.

La constitución del sujeto se inicia con la ley paterna y se funda en la separación del sujeto masculino de su acoplamiento a la madre y su identificación con ella. El sujeto masculino no sólo renuncia a su apego libidinal prelingüístico con la madre, sino que afirma lo femenino como el lugar de una «falta».[15] Dado que el sujeto masculino conserva su anhelo de fusión prelingüística con el cuerpo de la madre, construye lo femenino como el sitio imaginario de la satisfacción. Definido así en función de un escenario restringido a un único género, el deseo parecería instituirse como prerrogativa masculina. El deseo femenino recorre un proceso de «doble alienación»: en primer lugar, hay una renuncia a la madre seguida por un desplazamiento del apego libidinal al padre, que más tarde será prohibido y desplazado. Aunque la niña renuncia a la madre como objeto del deseo, esa madre sigue siendo objeto de identificación. Como consecuencia, la tarea del desarrollo sexual femenino que lleva adelante la niña consiste en representar a la madre para ella misma (la apropiación del objeto a través de la incorporación y la identificación) y para el sujeto masculino (lo cual requiere la representación sustituta de la madre prohibida). Para Lacan, entonces, el deseo femenino se resuelve en la completa apropiación de la femineidad, es decir, en el hecho de convertirse en reflector puro del deseo masculino, en el sitio imaginario de una satisfacción absoluta. La «doble

[15] *Ibid.*, pág. 151.

alienación» de la mujer es, por ende, una doble alienación del deseo mismo: la mujer aprende a encarnar la promesa del retorno al placer preedípico y a limitar su propio deseo a aquellos gestos que reflejan efectivamente su deseo como absoluto. Según Lacan, la diferenciación de géneros ha de entenderse como la diferencia entre quienes tienen el privilegio de desear y quienes no lo tienen. Por lo tanto, no es posible referirse a un deseo femenino en la medida en que ese deseo consiste en una doble renuncia al deseo. Desear significa participar en el derecho a desear, derecho que sigue conservando el hombre: si bien no puede desear el objeto original, puede de todos modos desear, aunque más no sea a un objeto sustituto. El destino particular de la mujer, sin embargo, consiste en desviar dos veces su rumbo de la satisfacción; cuando se desvía por segunda vez (convirtiéndose en aquello que es deseado por un hombre que se desvía del rumbo que lo lleva a su madre), se ve obligada a transformarse en un signo o un símbolo de lo materno prohibido, una fantasía de la cual nunca es posible apropiarse enteramente, sino en la que sólo se puede «creer».[16]

Para Lacan, aparentemente, el deseo sigue en busca de lo Absoluto, pero el deseo se ha especificado como deseo masculino, y lo Absoluto, como la fantasía de satisfacción materna que las mujeres están obligadas a representar. La posición que adopta Lacan lleva a preguntarse por la constitución psicoanalítica de lo Absoluto, esto es, la constitución de la creencia en una satisfacción definitiva que es, al mismo tiempo, el recuerdo del goce infantil perdido y la fantasía de su recuperación. En rigor, no queda claro si en realidad es posible decir que ese placer primario haya existido, considerando que la única manera posible de acceder a él es a través de un lenguaje que se funda en su denegación. Lo Absoluto, por lo tanto, bien podría ser una *fantasía* del placer prohibido y perdido, más que un recuerdo o un estadio real de desarrollo infantil. Cabe preguntar, entonces, si Lacan no ha redescubierto un sueño religioso de plenitud en una fantasía de placer perdido que él mismo ha elaborado. Si bien Lacan considera que ha refutado la posibilidad de buscar dialécticamente la

[16] *Ibid.*, pág. 170.

plenitud, la nostalgia que caracteriza, según él, a todo deseo humano pone de manifiesto la existencia de una red continua de relaciones internas y la creencia en el estado de plenitud.

Hay numerosas razones para rechazar la concepción psicoanalítica del deseo y la diferencia sexual desarrollada por Lacan, así como sus supuestos acerca de la presencia y la función del tabú del incesto en todas las culturas, pero ese debate nos llevaría a otra indagación, que no es la que nos ocupa. Sin embargo, tanto la crítica feminista de Lacan como sus sucesores en el terreno filosófico plantean la objeción de que la ley de la prohibición, la Ley del Padre, parece actuar de manera universal y se considera fundacional en relación con el lenguaje y la cultura. Se supone que hay una experiencia original de placer que es prohibida y reprimida, lo cual da origen al deseo como «falta», un anhelo ambivalente que encarna la prohibición al tiempo que busca transgredirla. ¿El deseo no sólo debe ser fundado por la prohibición sino también, necesariamente, estar estructurado en función de ella? ¿Es tan rígida la ley? ¿Es siempre tan fantasmática la satisfacción?

La postulación de una *Urverdrängung*, o represión primaria, que constituye al sujeto, y la consecuente formulación del deseo como una falta imponen la necesidad de aceptar este modelo jurídico de la ley como la relación política y cultural fundamental que caracteriza a la estructura del deseo. En los trabajos de Deleuze y Foucault, lo que se pone en cuestión es, precisamente, este supuesto estructuralista de la primacía de la ley jurídica y la formulación del deseo en función de los opuestos binarios de la falta y la plenitud. Tanto Deleuze como Foucault aceptan el descentramiento del sujeto hegeliano y la postulación de la construcción cultural del deseo que efectúa Lacan, pero consideran que su programa psicoanalítico ejemplifica la enfermedad que pretende curar: sostienen que la reificación de la ley prohibitiva constituye un medio ideológico que permite confirmar la hegemonía de la propia ley. De maneras diferentes pero no poco relacionadas, Deleuze y Foucault cuestionaron la formulación del deseo en función de la negatividad, argumentando que no es la negación sino la *afirmación* lo que caracteriza a los anhelos humanos primarios, y que el reconocimiento de este hecho derrocará al sujeto hegeliano de una vez y para siempre. En rigor, en sus respectivas visiones, la negatividad del deseo es su enfermedad cultural, sostenida *tanto* por la dialéctica *como* por el psicoanálisis. Así, queda por ver si es posible separar el deseo de la negación, y si la teoría del deseo afirmativo que se expone a continuación está tan exenta de hegelianismo como se pretende.

Deleuze: de la moral de esclavos al deseo productivo

«El verdadero visionario es Spinoza con el atuendo de un revolucionario napolitano».

Deleuze/Guattari, *Anti-Edipo.*

En diversas obras, Gilles Deleuze ha procurado reconstruir la genealogía de los deseos que se vuelven en contra de ellos mismos y proporcionar una concepción alternativa del deseo como actividad productiva y generadora. En su visión, el discurso que conceptualiza el deseo como una falta no ha logrado dar cuenta de la genealogía de esa falta, al tratar la negatividad del deseo como una verdad ontológica universal y necesaria. De hecho, según Deleuze, el deseo ha *devenido* una falta en virtud de un conjunto contingente de condiciones sociohistóricas que requieren y refuerzan la autonegación del deseo. En *Nietzsche y la filosofía* (1962), la «moral de esclavos» caracteriza a la ideología cultural judeocristiana responsable de haber vuelto al deseo en contra de sí mismo; en *Anti-Edipo* (1972), esa ideología cultural se especifica en términos contemporáneos por medio de los efectos conjuntos del psicoanálisis y las prácticas de autojustificación del capitalismo avanzado. En esa última obra, Deleuze sostiene: «La falta (*manque*) es creada, planificada y organizada a través de la producción social».[17] Allí se denuncia que la condición ontológica de la «falta» es la

[17] Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, pág. 28.

negativa que ha *devenido* tal como consecuencia de la inutilización de sus propios poderes. El «sujeto» hegeliano, como el «ego» lacaniano, no es una agencia autónoma que se genera a sí misma, sino un constructo fabricado que se genera como resultado de la autonegación del esclavo. Se critica la noción hegeliana de un sujeto que es, en potencia, adecuado a su mundo porque oculta una fuente más profunda y verdadera de poder generador: el juego de fuerzas de la voluntad de poder. Por lo tanto, el sujeto hegeliano pretendidamente autónomo resulta esclavizado por su propio rechazo de la multiplicidad no dialéctica de impulsos que constituye el basamento de su aparente negatividad. Al igual que en el caso de Lacan, el sujeto se concibe como una defensa contra una configuración primaria del deseo; el «trabajo de lo negativo», que caracteriza al deseo hegeliano, se interpreta como un deseo carenciado que oculta la genealogía de su carencia.

Para Deleuze, como para Nietzsche, el sujeto hegeliano es la falsa apariencia de la autonomía; en cuanto manifestación de la moral de esclavos, este sujeto no es autogenerador sino *reactivo.* Nietzsche considera que el ideal de la autonomía se ve mejor reflejado en la voluntad de poder o en aquello que en *Genealogía de la moral* se entiende como los valores aristocráticos de la fuerza física vitalizante, la posición moral más allá de la envidia. Nietzsche parecería dirigirse a Hegel como exponente filosófico de la reacción. En el décimo apartado del primer texto de *Genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que «la revolución moral de los esclavos comienza cuando el *ressentiment* se vuelve creativo y da origen a valores: el *ressentiment* de naturalezas a las cuales se les niega la verdadera reacción, la de los actos, y que buscan resarcirse con una venganza imaginaria».[19] Los «actos verdaderos» son una fuente de autoafirmación de la cual se excluye al esclavo. Como el Genet de Sartre, esta agencia incapaz de actuar sólo adquiere poder merced a sus sueños de venganza. Nietzsche continúa la exposición sugiriendo que el sujeto de Hegel es, precisamente, ese esclavo impotente lleno de *ressentiment*, incapaz de generar la acción por sí mismo, limitado a la autosubversión reactiva:

[19] Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pág. 36.

«Mientras que toda moral noble surge de la afirmación triunfante de sí misma, la moral del esclavo, desde su nacimiento, le dice "no" a lo que está "fuera", lo que es "diferente", lo que no es "sí mismo"; y ese "no" es un acto creativo. La inversión de la mirada que postula valores —esa *necesidad* de dirigir la mirada hacia afuera en lugar de volverla sobre uno mismo— es fundamental para el *ressentiment*: a fin de existir, la moral de esclavos siempre encuentra primero un mundo exterior que le es hostil; necesita, hablando en términos fisiológicos, estímulos externos para actuar, su acción es fundamentalmente reacción».[20]

Según Deleuze, la moral noble de Nietzsche consiste en una afirmación de la diferencia que se resiste a la tendencia dialéctica a asimilar la diferencia en una identidad más abarcadora. Lo que es diferente de un agente que se autoafirma no amenaza su proyecto de identidad, sino que, por el contrario, incrementa el poder y la eficacia del agente. Para Deleuze, esta idea se plasma con claridad en la teoría nietzscheana de las fuerzas, interpretada por él como la avanzada del antihegelianismo de Nietzsche. Al respecto, sostiene Deleuze:

«En Nietzsche, la relación esencial de una fuerza con otra jamás se concibe como un elemento negativo de la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega a la otra ni a aquello que ella misma no es, sino que afirma su propia diferencia y la disfruta».[21]

La voluntad nietzscheana es un juego múltiple de fuerzas que, en consecuencia, no puede verse contenido en una unidad dialéctica; esas fuerzas representan estilos de vida, intereses, deseos, placeres y pensamientos que coexisten sin necesidad de una ley represiva o unificadora. Por lo tanto, el término «identidad» resulta inadecuado para Deleuze, quien considera que esa expresión no logra captar la multiplicidad esencial del sujeto. Dado que el sujeto de Deleuze no se encuentra definido por una ley única ni por un concepto unificador, es posible decir

[20] *Ibid.*, pág. 38.

[21] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pág. 9; las siguientes referencias a números de página en el texto remiten a esta obra.

que mantiene oposición sin unidad, a diferencia del sujeto hegeliano, en relación con el cual se requiere asimilar oposición e identidad. Tanto para Nietzsche como para Deleuze, ese requisito constituye una señal de debilidad y decadencia: si el sujeto sólo existe en virtud de la asimilación de una oposición exterior, depende entonces de esa relación negativa para lograr su propia identidad; por ende, carece del poder de autoafirmación característico de la persona «fuerte», el *übermensch*, cuyas relaciones con los Otros trascienden la dependencia radical. Por otra parte, no se trata sólo de que la voluntad nietzscheana se afirme con independencia del contexto de alteridad, sino que además difiere del deseo hegeliano en su enfoque fundamental de la alteridad. Dado que la distinción ya no se considera un requisito necesario de la identidad, la otredad ya no se presenta como aquello que ha de ser «trabajado», superado o conceptualizado; la diferencia, en cambio, es la condición para el disfrute, una sensación de placer más intenso, la aceleración y la intensificación del juego de fuerzas que podría constituir lo que llamaríamos la versión nietzscheana del goce [*jouissance*] de Lacan. Una vez que la identidad discreta deja de dominar al sujeto, la diferencia ya no es tanto una fuente de peligro como una condición del placer y la superación de sí mismo. Deleuze describe lo que distingue a Nietzsche de Hegel en este aspecto con las siguientes palabras: «El "sí" de Nietzsche se opone al "no" dialéctico; la afirmación, a la negación dialéctica; la diferencia, a la contradicción dialéctica; el goce, el disfrute, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a las responsabilidades dialécticas» (pág. 9).

Si bien Deleuze considera que la dialéctica hegeliana se ve agobiada por el «espíritu de gravedad», cabe preguntarse, con razón, cómo podría entonces desatarse la bacanal que Hegel menciona en el prólogo a la *Fenomenología* si la dialéctica estuviera, en efecto, presidida por tal espíritu. La mención de la «bacanal» apunta a caracterizar el pensamiento especulativo de lo Absoluto como una dialéctica incesante y abarcadora, el logro del «trabajo de lo negativo», la «ligereza» que llegará al fin del viaje reconocidamente arduo que propone Hegel. Deleuze no toma en cuenta esta conclusión celebratoria de la *Fenomenología*; podemos suponer que no la considera posible en los términos hegelianos. Si la *Fenomenología* es una *Bildungsroman* que relata un viaje que termina conduciendo al sitio donde el viajero siempre estuvo, se asemeja entonces al sueño de Dorothy en *El mago de Oz*, que no sólo la lleva de vuelta a casa, sino que además está compuesto por los elementos de la casa de la niña transvalorados. Si la inmanencia es la verdad final de la *Fenomenología*, parecería, pues, que quienes participan en la bacanal hegeliana danzan en su sitio, fijos en un único cuadro, como el amor y el goce en la urna griega de Keats.

La *Fenomenología* trata el tema del goce explícitamente en el contexto del señor que goza de los frutos del trabajo del siervo (*im Genusse sich zu befriedigen*). El goce —que se presenta siguiendo el modelo del consumo— se obtiene sin trabajo o, más precisamente, se vuelve posible mediante el trabajo de otros. Pero ocurre que el señor no está satisfecho con su vida de satisfacción: depender del siervo destruye su sentido de autonomía, y su experiencia de la negatividad propia se limita a consumir; además, el señor carece del sentido de su propia eficacia. El goce se vuelve intolerable, justamente, porque socava el proyecto de autonomía que el señor busca desarrollar. La relación jerárquica entre señor y siervo también se vuelve intolerable, porque impide la realización de la autonomía o, en el caso del siervo, porque la realización inesperada de ella comporta mayor satisfacción. Es indudable que, para Hegel, «satisfacción» (*Befriedigung*) no es lo mismo que «goce» (*Genuss*); el primer término remite al hecho de que la ley de la identidad se ha visto ratificada, mientras que el segundo denota una cuestión decididamente más sensible, más inmediata y, por ende, menos filosófica.

Deleuze discrepa cuando menos de dos de los postulados hegelianos fundamentales, mencionados antes: la formulación del goce como un modo de consumo en última instancia insatisfactorio, y el rechazo de las relaciones sociales jerárquicas en favor de una noción de autonomía basada en la ley de la identidad. En los dos casos, la noción de un sujeto idéntico a sí mismo determina los parámetros de satisfacción, y esta versión de la identidad autónoma es sintomática de la «moral de esclavos», en la cual la diferencia sólo se padece, jamás se goza. La postulación de la propia identidad como condición ontológica de

la satisfacción excluye la posibilidad de los placeres mayores de ratificar la diferencia en cuanto tal y de los placeres secundarios del intercambio jerárquico. Al decir que la dialéctica es una «moral de esclavos», el término «esclavos» no remite al siervo hegeliano que inicia la transición del estadio de Señorío y Servidumbre al de la Conciencia Desventurada, es decir, que es portador del principio emancipatorio de la *Fenomenología* a través de su «trabajo», sino al «esclavo» de *Genealogía de la moral* de Nietzsche, que carece del poder de la nobleza y que, como resultado de una proeza de la transvaloración envidiosa, termina ensalzando sus propias limitaciones como prueba de superioridad moral. El esclavo racionaliza la falta de capacidad como fuerza moral y, tanto para Nietzsche como para Deleuze, el sujeto viajero de Hegel es, justamente, ese esclavo. Según señala Nietzsche en «El problema de Sócrates», «es el esclavo que triunfa en la dialéctica (...). La dialéctica sólo puede servir como arma defensiva» (págs. 1-4). La voluntad del siervo de Hegel es una voluntad autorrestringida, incluso en lo que respecta al logro de su supuesta emancipación. En la medida en que emancipación se asimila a autonomía y autorrealización, el siervo emancipado se verá restringido por las limitaciones de la identidad y no conocerá ni el placer ni la creatividad, rasgos esenciales de la voluntad de poder. Este siervo emancipado se verá coartado de un modo que no es posible superar en los términos de la *Fenomenología*; siempre temerá la diferencia, jamás sabrá cómo actuar para afirmar la diferencia sin tener que asimilarla. El sujeto hegeliano rechaza el mundo que está fuera de él, en tanto que su «yo» es esclavo de ese mundo: reacciona contra lo que encuentra en el mundo externo a él, sin poder afirmar jamás, libremente, la diferencia de ese mundo ni obtener placer en esa afirmación. El sujeto hegeliano sólo puede tener miedo o apropiarse de los elementos del mundo externo, pero, dado que su proyecto fundamental y su más profundo deseo consiste en alcanzar la identidad de la autoconciencia reflexiva, no puede ingresar a ese mundo de alteridad sin temor, con alegría, en forma creativa.

Según Deleuze, Nietzsche propone significados fundamentalmente nuevos para las actividades de afirmación y negación que invierten y superan el significado que tienen esos términos en la filosofía de Hegel, así como la relación entre ellos. La afirmación ya no porta la pesada carga de lograr una unidad ontológica entre aquello que afirma y aquello que es afirmado, puesto que no hay ser fuera de la voluntad de poder: «El ser y la nada no son más que la expresión abstracta de la afirmación y la negación como cualidades (*qualia*) de la voluntad de poder» (pág. 186). Sin embargo, la voluntad de poder no es una capacidad peculiar de los seres humanos, sino el dinamismo internamente diferenciado de la vida. Afirmar no es una proyección antropomorfizante, sino una actividad generadora que en y a través de su propio despliegue afirma la generatividad de la vida misma. El sujeto no necesita luchar para adecuarse a un mundo que se le resiste, sino que debe *entregarse* a lo que es más grandioso que él: la voluntad de poder, la vida creativa. Así lo pone de relieve Deleuze en su propia exposición: «Afirmar no es hacerse responsable de lo que es ni asumir su carga, sino liberar, dejar en libertad lo que vive» (pág. 185).

La dialéctica de Hegel se considera contraria a la vida en la medida en que rechaza las categorías de la afirmación y la vida en favor de las categorías de la negatividad o, según Nietzsche, la muerte. La expectativa filosófica de que es posible analizar el mundo en términos de verdad y falsedad, ser y no-ser, lo real y lo aparente, sería, según Nietzsche, indicio de un profundo odio a la vida, que se justifica a través de la imposición de constructos conceptuales falsos. El propósito de los opuestos filosóficos radica en detener, controlar y enterrar la vida, además de salvaguardar al filósofo dialéctico en una postura de muerte en vida. Postular la identidad, ya sea como la relación entre sujeto y sujeto, entre aspectos discrepantes del mundo o entre el ser del mundo y su verdad, constituye una estrategia de contención motivada por el temor y el odio que siente el esclavo ante la voluntad de poder como principio de vida. Según palabras de Deleuze: «Nietzsche no cree más en la autonomía de lo real que lo que cree en la de la verdad: las concibe como manifestaciones de una voluntad, una voluntad de menospreciar la vida, de oponer la vida a la vida» (pág. 184).

No es necesario señalar que no es nuestro propósito aquí explorar en detalle los conceptos filosóficos funda-

mentales de Nietzsche —la voluntad de poder, el eterno retorno, lo dionisíaco, el Sócrates musical—, pero el esbozo de su posición que acabamos de presentar basta para poner de manifiesto la dimensión del desafío que implica una formulación poshegeliana del sujeto del deseo. Para Deleuze, Nietzsche proporciona la posibilidad de desarticular deseo y negatividad, y explicar la genealogía de la posición hegeliana en función de la moral de esclavos. La voluntad de poder ofrece un modelo alternativo de deseo que no se basa en la negatividad de la autoconciencia sino en la plenitud de la vida, en su incesante fertilidad. La crítica de la identidad formulada por Nietzsche tiene la consecuencia adicional de descentrar más aún al sujeto autónomo en cuanto agente implícito y meta explícita del deseo. Al igual que en Lacan, veremos que en Deleuze la génesis de este sujeto se encuentra en una defensa contra un deseo más primario, menos dócil desde el punto de vista filosófico. En *Anti-Edipo*, es la fuerza coercitiva del capitalismo y la ideología del psicoanálisis lo que reprime el deseo vital; en *Nietzsche y la filosofía*, es la moral de esclavos, pero está claro que tanto el capitalismo como el psicoanálisis *son* morales de esclavos y que el deseo vitalizante es, en ambos contextos, el *telos* deleuzeano de la emancipación. El concepto de deseo reprimido se inspira en la voluntad de poder, noción nietzscheana que para Deleuze tiene origen en el *conatus* de Spinoza; según Deleuze, situado en un contexto político y cultural moderno, el *conatus* se convierte en la fuente afectiva del cambio revolucionario.

Para Deleuze, la voluntad de poder es como el deseo primario de persistir en el propio ser, de Spinoza: al verse afectados por fenómenos externos, ambos deseos resultan potenciados e intensificados. El deseo no va tras la meta de ser autor del propio mundo (Kojève, Sartre), sino que es aquello que se fortalece mediante su propia capacidad de *reaccionar* frente a lo que es, inevitablemente, exterior. De hecho, Deleuze entiende la voluntad de poder nietzscheana como una *sensibilidad* muy desarrollada, y cita a Nietzsche: «La voluntad de poder no es un ser o un devenir, sino un *pathos*» (pág. 62). Deleuze señala que «es difícil negar una inspiración espinosiana en este punto. Spinoza, en una teoría en extremo profunda, pretendía que a cada cantidad de fuerza le correspondiera una capacidad de ser afectado. Cuantos más fueran los modos en que un cuerpo pudiera ser afectado, más fuerza tendría. Esta capacidad mide la fuerza de un cuerpo o expresa su poder» (pág. 62). En *Anti-Edipo*, Deleuze apunta que el deseo y el cuerpo se han visto privados de su capacidad de responder, e insta a la renovación del cuerpo en lo que respecta a fuerzas de «atracción y la producción de intensidades».[22] Así, Spinoza le ofrece a Deleuze una manera de entender la respuesta a la exterioridad como una intensificación del deseo que se resiste a la exigencia dialéctica de apropiarse de esa exterioridad bajo la ley de la identidad.

Resulta interesante notar que, si bien Hegel criticó a Spinoza por no entender la negatividad que es el motor de la autoconciencia, Deleuze parece aplaudirlo, precisamente, por la exclusión de lo negativo. Así, Deleuze concibe el deseo como una respuesta productiva a la vida; la fuerza y la intensidad del deseo se multiplican e incrementan en el curso del intercambio con la alteridad. La «voluntad» de Deleuze no es obstinada, sino receptiva y maleable: adopta nuevas y más complicadas formas de organización como resultado del intercambio de fuerzas constitutivo del deseo. Puesto que en el campo de fuerzas abundan la energía y el poder, el deseo no es tanto una lucha por monopolizar ese poder como un intercambio que intensifica y multiplica la energía y el poder hasta alcanzar un estado de exceso. Bajo las artificiosas condiciones de escasez que han producido el deseo como un modo de privación, hay una abundancia disponible de deseo vitalizante; para Deleuze, la tarea política y personal de un erotismo poshegeliano radica en recuperar la persistencia de la que hablaba Spinoza y reformularla en términos de la voluntad de poder. Desde este punto de vista, el sujeto hegeliano puede entenderse como producto de la moral de esclavos, una consecuencia del malestar de la cultura, el resultado, así como la agencia, de un deseo que niega la vida.

La teoría de Deleuze sugiere un pasaje de lo negativo al deseo productivo que nos exige aceptar un modelo emancipatorio del deseo. En este sentido, ha politizado la

[22] Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, pág. 339.

teoría lacaniana al sostener que el deseo productivo, el goce [*jouissance*], está al alcance de la experiencia humana y que las leyes prohibitivas que rigen este deseo pueden y deben ser infringidas. La solución dialéctica a la represión política del deseo, formulada por Marcuse en *Eros y civilización*, resulta completamente inaceptable para una posición deleuzeana en la medida en que Marcuse acepta las restricciones binarias impuestas al deseo y las reconcilia en una síntesis hegeliana: la polaridad de los sexos se supera mediante una apropiación sintética de la bisexualidad. La insistencia nietzscheana en la multiplicidad no dialéctica de afectos cuestiona la posibilidad de un sujeto idéntico a sí mismo y sugiere que no es posible reducir la voluntad de poder a la estructura, internamente compleja, del deseo hegeliano. Si bien Nietzsche menciona en ocasiones una pulsión única, dominante, en función de la cual se organizan diversos afectos y fuerzas, Deleuze prefiere, sin lugar a dudas, una lectura de la voluntad de poder que rechaza tal unificación de afectos. En su opinión, hay una importante diferencia entre un deseo internamente múltiple, en el cual la interioridad de diversos deseos sugiere una estructura unificadora de contención, y un conjunto de deseos fundamentalmente múltiples que resultaría falseado por cualquier intento de describirlo como una unidad.

Si bien un eros múltiple cuestiona la direccionalidad unitaria del deseo —incluso, pone en entredicho el «doble objeto» dialéctico del deseo, que hemos analizado en la *Fenomenología*—, no se discierne con tanta claridad qué clase de realidad se supone que tenga/n este/estos deseo/s supuestamente reprimido/s. Si Deleuze acepta la concepción espinosiana de la voluntad de poder como un eros natural que fue luego denegado por una cultura restrictiva, entonces parece quedar obligado a explicar cómo nos sería posible comprender esa multiplicidad natural desde la perspectiva cultural en la cual estamos situados. Por un lado, Deleuze critica que Lacan reifique la ley jurídica y la considere el fundamento de toda cultura, y parece ofrecer, a través de Nietzsche, una estrategia para subvertir y desplazar esa ley jurídica. Por el otro, la estrategia que Deleuze promueve remite a una clase diferente de reificación, a saber, la reificación del afecto múltiple como

la estructura ontológica invariante del deseo, largamente reprimida. Si la indagación de la estructura del deseo tiene lugar desde una perspectiva construida culturalmente, entonces el análisis del deseo siempre está envuelto en la situación cultural que procura explicar. La postulación de una multiplicidad natural parece, pues, una especulación metafísica imposible de sostener. Es más, en la medida en que la crítica de la reificación cultural del deseo como falta cae en su propia forma de reificación, al recurrir a una afectividad múltiple invariante desde el punto de vista ontológico, hace a un lado los beneficios de la postura lacaniana junto con sus desventajas: el recurso a un eros precultural pasa por alto el aporte fundamental de Lacan, es decir, la noción de que todo deseo se construye lingüística y culturalmente. La crítica deleuzeana de la ley prohibitiva y la subsiguiente reificación del deseo como aquello que, invariablemente, ya está reprimido demandan una estrategia política que tome en cuenta de manera explícita la construcción cultural del deseo, esto es, una estrategia política que se oponga al recurso a un deseo «natural» como ideal normativo.

La crítica del sujeto hegeliano formulada por Deleuze forma parte del intento posmoderno de describir una afectividad descentrada; no obstante, el recurso del autor a la teoría de las fuerzas de Nietzsche sugiere que no concibe ese descentramiento como una experiencia histórica condicionada culturalmente, sino como una experiencia ontológica. En efecto, su recurso a una afectividad naturalmente múltiple no se diferencia demasiado del recurso de la Ilustración a los deseos naturales, tal como lo ejemplifican Rousseau y Montesquieu. Resulta paradójico que la postura claramente anticapitalista de Deleuze comparta varios supuestos filosóficos con el liberalismo clásico. Así como aquellos pensadores sostenían que los individuos alimentan ciertos deseos de obtener placer (Bentham) o propiedades (Locke) que se ven inhibidos por las restricciones impuestas por el contrato social, Deleuze concibe una diversidad libidinal no reprimida en su origen que se halla sujeta a las leyes prohibitivas de la cultura. Tanto en uno como en otro caso, subyace en el deseo un ideal precultural, la esencia de lo individual que más tarde quedará distorsionada o reprimida como resultado

de la imposición de estructuras políticas antieróticas. En este aspecto, Deleuze parece contradecir su proyecto original de historizar el deseo, pues su visión simplista del caos libidinal precultural se presenta como un absoluto ahistórico.

Lacan sostiene, por otra parte, que la ley prohibitiva es, precisamente, lo que origina la experiencia del deseo posible desde el punto de vista cultural e impide cualquier recurso a un deseo liberado de toda prohibición; se pregunta, en consecuencia, si es factible conceptualizar el deseo con independencia de la ley. Si Lacan está en lo cierto, la posibilidad de erradicar la hegemonía de la ley prohibitiva, planteada por Deleuze, debe concretarse en una posición que subvierta y reproduzca esa ley desde el interior de la cultura misma. Como veremos, la teoría de Michel Foucault parece lograr justamente ambos propósitos: 1) reconocer la construcción cultural del deseo sin que ese reconocimiento entrañe la aceptación de la reificación cultural del deseo en cuanto falta, y 2) proponer una estrategia política para erradicar la hegemonía de la ley prohibitiva mediante la acentuación de las posibilidades de autosubversión y autorreproducción que entraña esa ley. De esta manera, Foucault ofrece un marco normativo que implica una lucha subversiva contra las prohibiciones vigentes, un programa absolutamente cultural que reniega de cualquier recurso a un deseo que tenga una estructura natural o metafísica supuestamente previa o posterior a la emergencia de las leyes lingüísticas o culturales.

A pesar de caer en la reificación de la ley prohibitiva, Lacan formula una crítica de las clases de experiencias del deseo que son posibles en el marco de la cultura y, de ese modo, da inicio al proyecto que desarrolla Foucault, cuya finalidad consiste en liberar al deseo de las garras de la imaginación dialéctica. Es posible que la limitación impuesta a las posibilidades de esa experiencia cultural sea excesivamente restrictiva, pero ocurre que Lacan impone un límite a la desenfrenada especulación metafísica respecto de la estructura y el significado del deseo. Lo antedicho no implica afirmar que el deseo, en su opinión, carezca de aspiraciones metafísicas, sino que Lacan comprende que la cultura impone un límite necesario a tales

aspiraciones. La limitación kantiana de la experiencia del deseo tiene una doble consecuencia: el deseo siempre es más que lo que experimentamos, si bien no podemos usar el lenguaje para describir ese «más». Por lo tanto, el deseo se experimenta como una clase de límite, el límite del propio lenguaje, el destino de una aspiración metafísica que, por necesidad, zozobra al enfrentarse a los límites fijados por las prohibiciones lingüísticas.

Sin embargo, ni en Deleuze ni en Lacan el deseo se halla absolutamente exento de aspiraciones metafísicas, y el anhelo metafísico ínsito en sus teorías bien puede interpretarse como un residuo de hegelianismo. Para ambos pensadores, sigue quedando un «más allá» del deseo instituido culturalmente, esquivo, atrayente, una promesa de liberación, aun cuando en Lacan se trate de una promesa que jamás podrá cumplirse. En ambos casos, la meta final, el *telos* del deseo, es una versión de la presencia absoluta, aunque diferenciada en su interior. Para Lacan, este «Ser» está fuera del alcance del sujeto humano, de la misma manera en que la síntesis de lo real y lo racional no es más que un ideal nostálgico para Hyppolite. En opinión de Deleuze, la erradicación de la negatividad del deseo productivo[23] culmina en un Eros internamente diferenciado, en el cual las «diferencias» se entienden como diferenciales de fuerza positivos, más que como momentos de deseo relacionados externamente. En otras palabras, para Deleuze, *la teoría de las fuerzas reemplaza a la doctrina de las relaciones internas de Hegel como garante del principio de plenitud.*

Si bien Deleuze y Lacan difieren de manera radical en lo que respecta a si es o no es posible emancipar al deseo de los grilletes de la ley prohibitiva, los dos teóricos coinciden en que el deseo tiene un estatus ontológico independiente de esa ley; para Lacan, el goce [*jouissance*] es el ser noumenal del deseo, aquello que estructura la experiencia del deseo culturalmente concreta pero que nunca se

[23] Deleuze sostiene que la voluntad de poder o el deseo productivo conlleva la erradicación total de la negatividad, si bien el deseo productivo puede desplegar lo negativo al servicio de su propio enriquecimiento. No es posible establecer con facilidad si este segundo sentido de lo negativo es diferente de la negatividad hegeliana, puesto que Deleuze no lo especifica.

conoce ni se experimenta en forma total bajo las condiciones de la cultura. Para Deleuze, la erótica de la multiplicidad se revela como una posibilidad siempre latente una vez que la vida se libera de los límites que le impone la moral de esclavos. Sea como goce [*jouissance*] o como vida, se dice que esta postulación de la afirmación y la plenitud caracteriza internamente al deseo como su estructura esencial y su *telos*, si bien para Lacan este *telos* no puede alcanzarse. En tal sentido, parece que tanto Lacan como Deleuze quedan extasiados por la promesa metafísica del deseo en cuanto experiencia inmanente de lo Absoluto. Ya se conciba la satisfacción como un estado anterior a la diferencia ontológica (Lacan) o como la incorporación definitiva de las diferencias como atributos de una voluntad de poder vitalizante (Deleuze), en ningún caso deja de ser una presencia y una unidad que niegan la exterioridad de la diferencia. En este sentido, entonces, ninguna de las posturas se ve liberada del sueño hegeliano de que la satisfacción del deseo establecería la primacía de la plenitud, la presunción de integridad ontológica y la existencia de un lugar metafísico inmanente.

Si se interpreta que las teorías de Lacan y Deleuze se encuentran supeditadas al principio de la identidad y a la búsqueda de la presencia absoluta, se plantean serias dudas sobre la supuesta distinción entre los filósofos de la identidad y los filósofos de la diferencia. Tanto para Lacan como para Deleuze, la unidad ontológica es primaria y sólo se desmiembra con el advenimiento de la ley cultural que, en consonancia con lo que señalan la mayoría de las teorías de la Caída, arroja como resultado un deseo que no es más que una experiencia de insatisfacción perpetua. La unidad o la presencia absoluta se convierten, entonces, en el proyecto tácito pero fundamental del deseo —la causa del amor, según Lacan—, que es o bien imaginario (Sartre, Lacan) o bien implementado a través del retorno revolucionario al Eros natural (Deleuze). El intento hegeliano de transvalorar o superar toda negatividad en un Ser que todo lo abarque sigue siendo el deseo constitutivo en estas posturas aparentemente poshegelianas. La necesidad inexorable de la *Fenomenología* ya no parece servir como relato convincente, y las rutas psicoanalítica y nietzscheana parecen generar menos ilu-

siones respecto de la autonomía del sujeto y la estructura dialéctica de la razón y la experiencia. No obstante, el sueño de reconstituir aquella unidad perdida del Ser todavía estructura estas teorías, ya sea mediante la noción de goce [*jouissance*] o la teoría de las fuerzas, con independencia de que el sueño pueda o no realizarse.

Foucault: la dialéctica suelta amarras

> *«No hay un único lugar del gran rechazo, ni alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones».*
>
> Foucault, *Historia de la sexualidad.*

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault se plantea la pregunta sobre si es posible explicar adecuadamente la historia del deseo en Occidente utilizando un marco dialéctico que se base en oposiciones binarias. En *El malestar en la cultura*, Freud procuró explicar el deseo como un instinto cuya sublimación es la consecuencia necesaria de una «civilización» que es, en general, restrictiva; por «civilización» se entiende un conjunto de instituciones jurídicas y prohibitivas que reprimen los instintos originales y son, a la vez, la forma sublimada de esos instintos. En *Eros y civilización*, Marcuse examina esa noción de sublimación a la luz de una teoría de Eros y sugiere que la sublimación constituye la organización creativa y erótica de todas las formaciones culturales positivas. Así, Marcuse concibe a Eros como un principio organizador de la producción cultural que no es represivo ni jurídico. En cierto aspecto, es posible considerar que Foucault surge a partir de esta particular herencia psicoanalítica y hegeliana. En efecto, Freud identifica el modelo jurídico del poder, y Marcuse revela la inesperada capacidad generadora de ese poder supuestamente represivo como resultado de una reflexión especulativa sobre la sublimación; en Foucault, sin embargo, este conflicto se reformula como la tensión entre el poder jurídico y el productivo, y se niega la postulación de un «instinto» o forma ahistórica de Eros. Como consecuencia, el deseo no

se halla reprimido por la ley jurídica, ni es una forma derivada o sublimada de aquel instinto originalmente reprimido. Es la propia ley represiva la que crea el deseo, que no tiene otro significado que aquel que una forma históricamente específica de poder jurídico produce de manera no deliberada. La ley de la cual esperamos que reprima cierto conjunto de deseos que podrían suponerse previos a ella logra, en cambio, nombrar, delimitar y, de ese modo, otorgar sentido y posibilidad social justamente a aquellos deseos que debería erradicar.

La «ley», no obstante, se codifica y se produce mediante ciertas prácticas discursivas y, por lo tanto, tiene su propia modalidad lingüística también específica desde el punto de vista histórico. La medicina, la psiquiatría y la criminología pasan a ser dominios discursivos en los cuales el deseo resulta a la vez regulado y producido —en rigor, en los cuales la regulación del deseo es el modo de su producción cultural—. Si la ley represiva constituye al deseo que debía controlar, entonces no tiene sentido recurrir a ese deseo constituido como el opuesto emancipatorio de la represión. En verdad, según Foucault, el deseo es la consecuencia no buscada de la ley. Y en la medida en que esta última se reproduce a través de prácticas discursivas dadas, esas prácticas participan en la producción cultural del deseo. En una elaboración política de premisas estructuralistas, Foucault sostiene que: *a*) el lenguaje siempre está estructurado en una forma histórica específica y siempre es, por lo tanto, una clase de *discurso*; *b*) ese discurso invariablemente recapitula y produce relaciones históricas de poder dadas; y *c*) esos discursos cargados de poder producen el deseo en virtud de sus prácticas regulatorias.

Por lo tanto, para Foucault, no hay deseo fuera del discurso, ni discurso exento de relaciones de poder. A su juicio, la noción de discurso incluye funciones que exceden a las que asignan los modelos emancipatorios convencionales. El discurso no es un reflejo epifenoménico de las relaciones materiales, ni un instrumento de dominación, ni un sistema convencional de signos que expresa principios universales de comunicación. En sus palabras, «el discurso [es] una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es ni uniforme ni estable (. . .) no debemos imaginar un mundo del discurso dividido en discursos aceptados y discursos excluidos, o en discurso dominante y discurso dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden entrar en juego en estrategias diversas» (*HS* 100). Emanciparse no significa alcanzar un discurso liberado del poder, por cuanto, según Foucault, discurso y poder son coextensivos. Si el discurso alberga algún tipo de potencial emancipatorio, tiene que consistir en la transformación del poder, no en su trascendencia. En su opinión, «el discurso puede ser al mismo tiempo instrumento y efecto del poder, pero también un obstáculo, un punto de resistencia y un punto de partida para una estrategia de oposición. El discurso produce y transmite poder; lo refuerza, pero también lo debilita y lo expone, lo vuelve frágil y brinda la posibilidad de desbaratarlo» (*HS* 101).

La configuración binaria del poder en términos de represión/emancipación reduce la multiplicidad de relaciones de poder a dos alternativas unívocas que enmascaran la textura abigarrada del poder. Tales constructos, aun cuando se los idea con intención emancipatoria, acarrean como resultado la restricción de la imaginación política y, por ende, de las posibilidades de transformación política en la medida en que «el poder está en todos lados, no porque todo lo abarque, sino porque proviene de todos lados» (*HS* 93). El modelo emancipatorio de poder queda restringido a las formas jurídicas que se han vuelto hegemónicas pero que no son, por esa razón, ni universales ni necesarias. Como Deleuze, Foucault apela a formas *productivas* de poder que han pasado inadvertidas, en su mayoría, en las teorías modernas de emancipación política. A diferencia de Deleuze, sin embargo, Foucault rechaza cualquier noción precultural de «auténtico deseo» y concibe la transformación política como una función de la *proliferación* de las configuraciones del poder y la sexualidad. La teoría nietzscheana de las fuerzas que, según Deleuze, caracteriza a la ontología precultural del deseo se convierte, en Foucault, en una teoría del *poder* discursivo, constituido históricamente y condicionado por el desmoronamiento de las formas monárquicas de gobierno y la ubicuidad de la guerra moderna. Puesto que el discurso se halla determinado fundamentalmente por la situación

de la dinámica moderna del poder, y puesto que el deseo sólo se expresa y pone en práctica en función de ese discurso, deseo y poder son coextensivos; cualquier teoría que afirme que el deseo se encuentra «más allá» del poder es, en términos modernos, una imposibilidad política y cultural o, peor aún, un despliegue reaccionario de poder que se oculta tras el disfraz de una negación abierta de las relaciones de poder que lo constituyen.

La hegemonía del poder jurídico, de las leyes regulatorias y prohibitivas, se infiltra en la sociedad civil, las formas culturales de vida y las teorías de la organización y el desarrollo psíquico. Foucault identifica el psicoanálisis como el derivado cultural de las relaciones de poder monárquicas, es decir, como la esfera discursiva en que la ley jurídica pasa a gobernar la vida afectiva. El discurso psicoanalítico no sólo interpreta el funcionamiento de la represión y el deseo, sino que además produce un nuevo conjunto de relaciones de poder vinculadas con el deseo. La comprensión de este último en el marco de la sexualidad y la represión demanda la *confesión* en cuanto momento emancipatorio del deseo. La «cura por la palabra» no alivia al paciente de su deseo, sino que deviene la nueva vida de este: la confesión misma se erotiza. Dado que no hay deseo liberado de poder, la confesión se convierte en su propia forma de poder productivo, y el deseo se transmuta en discurso confesional. Así, el tratamiento psicoanalítico del deseo no arroja como resultado la catarsis, sino la proliferación del deseo en cuanto discurso confesional: no hay un deseo «original» «del cual» se habla, sino que «hablar de» pasa a ser la nueva forma histórica del deseo. El deseo se verbaliza, y la verbalización deviene la ocasión del deseo.

Foucault se propone revelar una consecuencia no intencional del discurso psicoanalítico: la transformación del poder jurídico de la represión en el poder productivo del discurso y el hecho de que en ningún caso quede desvelado un deseo original o prelingüístico. Puesto que el psicoanálisis ha establecido la sexualidad como el dominio discursivo del deseo, Foucault llega a la conclusión de que sexualidad y poder, en sus diversas formas, son coextensivos. Superar la represión no implica trascender las relaciones de poder: el discurso de la emancipación pro-

duce el deseo en sus propios términos. Como señala aquel, «no debemos pensar que diciéndole "sí" al sexo le decimos "no" al poder» (*HS* 157).

Foucault profundiza el cuestionamiento político del psicoanálisis que efectúa Deleuze objetando los orígenes y la hegemonía de la ley jurídica. Reconoce que la teoría psicoanalítica de Lacan constituye un adelanto respecto de teorías que adjudican estatus ontológico a pulsiones e instintos prelingüísticos, pero pone de relieve el hecho de que la interpretación estructuralista de Lacan no considera el poder fuera de su forma jurídica o prohibitiva: «Lo que distingue al análisis efectuado en función de la represión de instintos del efectuado en función de la ley del deseo es, sin duda, la manera en la cual cada uno de ellos concibe la naturaleza y la dinámica de las pulsiones, no la manera en la cual conciben el poder» (*HS* 82-3). Si bien Lacan desecha la noción del deseo como «una energía rebelde que ha de ser moderada (. . .) una energía primitiva, natural y viva que brota desde abajo», mantiene cierta creencia en un deseo genuino anterior a la represión, un fenómeno que, en opinión de Foucault, implicaría un «fuera» del discurso.

Según la concepción foucaultiana, la ley represiva no constituye el momento discursivo de *negación* del deseo, sino el de su *producción*:

> «No debemos pensar que el deseo está reprimido, por la sencilla razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la falta en la cual se funda. Donde hay deseo, la relación de poder ya está presente: es una ilusión, entonces, denunciar esta relación por una represión ejercida *a posteriori*; pero también es un acto de vanidad ir en busca de un deseo que esté más allá del alcance del poder» (*HS* 81).

El modelo jurídico del deseo permite sólo dos clases de tácticas: la «promesa de liberación» (Deleuze, Marcuse) o «la afirmación: siempre ya estamos atrapados» (Lacan). En cualquiera de los dos casos, las restricciones binarias que el modelo jurídico del poder impone al deseo permanecen intactas. Por lo tanto, Foucault concluye que es necesario reconstruir y exponer la genealogía del poder jurídico, y que han de buscarse posibilidades de respuesta a

ese modelo que permitan sortear sus restricciones binarias. En efecto, Foucault sostiene que tanto la concepción psicoanalítica del deseo como la liberacionista quedan atrapadas en un *impasse* dialéctico condicionado por una falsa premisa. La única manera posible de liberar las modalidades del deseo de las alternativas binarias de la represión y la emancipación radica en superar el modelo jurídico del poder:

«Sea el deseo esto o aquello, en cualquier caso se lo sigue concibiendo en relación con un poder que es siempre jurídico y discursivo, un poder que tiene su punto central en la enunciación de la ley. Quedamos adheridos a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que fue delineada por los teóricos del derecho y de la institución monárquica. Es esta la imagen de la cual nos tenemos que liberar, es decir, la imagen del privilegio teórico de la ley y la soberanía» (*HS* 89).

Aquello que Lacan interpretaba como la prohibición universal del incesto y Deleuze identificaba como la moral de esclavos inculcada por el capitalismo y el psicoanálisis, Foucault lo reformula como el dominio de la monarquía que ha producido «súbditos» cuyos deseos están inevitablemente vinculados con la negatividad. La presencia de lo negativo se interpreta, desde el punto de vista cultural, como el efecto de la ley jurídica; en el discurso psicoanalítico se transcribe como mecanismo represivo, y en los textos filosóficos se manifiesta como la negatividad ontológica de la vida humana, la «falta» que es el sujeto humano. Para Foucault, *el pasaje de la negatividad hacia la plenitud constituye, entonces, un problema de cambio de paradigmas políticos.* Este cambio no puede consistir en una inversión dialéctica que implicaría una afirmación no buscada de la identidad del poder jurídico: tal ha sido el error de las posiciones que atribuyen al deseo un potencial emancipatorio intrínseco. El problema radica, a juicio de Foucault, en idear una táctica de subversión no dialéctica, una posición que se encuentre más allá del sometimiento y la rebelión y que altere de manera fundamental la forma del nexo cultural entre poder y deseo. La noción de poder productivo que propone Foucault se inspira, sin duda, en la teoría de las fuerzas postulada por Deleuze y Nietzsche. En *Historia de la sexualidad*, sin embargo, podemos entender la apropiación de la teoría de las fuerzas por Foucault en el contexto de una dialéctica hegeliana en ruinas. Aquel radicaliza la crítica de la autonomía hegeliana, así como los supuestos de progreso de la concepción de Hegel sobre el cambio histórico, y en consecuencia suelta las amarras que ligaban a la dialéctica con el sujeto y con su propia conclusión teleológica. En los párrafos siguientes procuraré mostrar que esa dialéctica fallida se transforma en un principio de identidad, y que Foucault prescribe el cambio del modelo jurídico al modelo productivo en función de esa transformación. Por último, trataré de establecer, asimismo, si la táctica de subversión foucaultiana es tan poco dialéctica como él afirma y, en particular, si la lucha a vida o muerte hegeliana retorna en la obra de Foucault como la situación contemporánea del deseo.

En mi breve análisis de las consecuencias no esperadas del modelo jurídico del poder en la práctica psicoanalítica vimos un ejemplo de pasaje del poder jurídico al poder productivo. En ese caso, la postulación de la represión hacía necesaria la cura por la palabra como modelo de emancipación (limitada), pero la propia cura terminaba siendo una profundización del deseo, más que una catarsis. En lugar de volver al deseo reprimido, aparece un deseo producido en virtud de la ley de represión, que imprevistamente da origen al discurso confesional como el nuevo asiento histórico de la sexualidad y el deseo. Las posibilidades eróticas de la confesión se vuelven, en términos de Foucault, paradigma del deseo productivo, que excede al modelo jurídico, a pesar de ser producido por él. Para que el modelo jurídico funcione de manera adecuada, el deseo es reprimido, luego se lo recupera, y más tarde se facilita el retorno a su significado original. En términos hegelianos, la pretendida alienación de sí mismo que afecta al sujeto se repararía mediante la labor de la práctica psicoanalítica. La tesis de Foucault consiste en que la práctica psicoanalítica determina el deseo al tiempo que lo interpreta, y dado que el deseo *es* su función discursiva, así como el psicoanálisis es su contexto discursivo contemporáneo, el psicoanálisis no recobra sino que *produce* el deseo.

El modelo jurídico del poder postula la existencia de una relación externa entre deseo y poder, de modo tal que el poder se ejerce sobre el deseo y el deseo es silenciado o censurado en virtud de ese poder, o resurge en una forma sustituta que disfraza de manera adecuada sus metas ofensivas. En cualquier caso, el modelo jurídico conserva el supuesto de un deseo original y primario al cual se *puede* y se *debe* regresar a fin de superar el extrañamiento característico de la neurosis. En el caso de Lacan, este regreso al deseo original puede no ser posible, pero la imposibilidad de acceder a él no excluye la insistencia en su integridad ontológica. La teoría del discurso productivo de Foucault sugiere que el modelo jurídico «fabrica» la noción misma del deseo original con la intención de consolidar y afianzar su propio poder. En efecto, tanto el sujeto como su deseo oculto son constructos que el discurso jurídico despliega con el fin de amplificarse; pero el modelo jurídico siempre conlleva la posibilidad de subvertirse, en la medida en que sus mecanismos confesionales de control del deseo se convierten en asientos no previstos de producción del deseo: cuando la confesión psicoanalítica se erotiza, la escena de la culpa se confunde con la escena del placer y se crean nuevas posibilidades de placer en el interior de las prácticas discursivas. En rigor, toda vez que existe una regulación discursiva del placer aparece una erotización de la regulación, y la escena de represión se transforma en ocasión de juego erótico. En consecuencia, la ley queda desviada de su meta represiva en virtud de su nuevo despliegue como fuente de placer. En términos dialécticos, la pretendida oposición entre el deseo y la ley queda subvertida como resultado de una inversión irónica; sin embargo, veremos que esa inversión se resiste a avenirse a una unidad dialéctica.

En la *Fenomenología* exploramos la dialéctica de la dominación y la opresión en el contexto del señorío y la servidumbre. Allí, la oposición dialéctica entre señor y siervo se reconcilia mediante el surgimiento de una noción enriquecida del sujeto. En Foucault no hay un sujeto tal, de modo que los opuestos binarios no quedan subsumidos en una ley de inmanencia. En cambio, las oposiciones binarias, incluso las vinculadas con los modelos jurídicos de poder, tienden a dar lugar a efectos totalmente imprevis-

tos, a multiplicarse y proliferar en nuevas formas de poder, que no es posible explicar de manera cabal en función de la oposición binaria. En Hegel se termina revelando que las consecuencias no previstas de la oposición binaria son dimensiones no recuperadas ni reclamadas del sujeto mismo. *Para Foucault, las consecuencias no previstas de las oposiciones binarias no esclarecen al sujeto ni lo devuelven a una concepción consolidada de su lugar ontológico. Dado que las relaciones de poder que produce el discurso no pertenecen a un sistema unificado y preestablecido de relaciones, son indicaciones de la incesante dispersión del sujeto, de la imposibilidad del retorno a la unidad dialéctica.*

Mientras que el sujeto hegeliano resuelve las oposiciones binarias que encuentra a su paso recuperando una concepción ampliada de su identidad, el sujeto de Foucault se adiestra en una falta de agencia cada vez mayor y, de manera concomitante, en el poder del discurso, en constante aumento. El discurso, en rigor, parecería codiciar el poder de agencia: «despliega», «produce», «planifica» y «selecciona» sus medios. En una entrevista, se le preguntó a Foucault cómo debía interpretarse una estrategia en la cual no había intervenido sujeto alguno; su respuesta fue que se trataba de «una estrategia coherente y racional, sólo que ya no era posible identificar a una persona que la hubiera concebido». Foucault añadió que, aunque no hubiera sujeto, había «un efecto de completamiento en relación con un objetivo».[24] El sujeto no es totalmente epifenoménico, aunque se encuentra determinado casi por entero por estrategias previas. Estas estrategias se entienden como permutaciones de poder, mientras que los sujetos y sus deseos se interpretan como instrumentos utilizados por ese poder para ponerse en práctica. Consciente de los problemas que surgen al personificar el discurso y el poder, Foucault condiciona su teoría con las siguientes palabras: «hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución ni una estructura; tampoco es cierta fuerza de la que estamos dotados: es el nombre que asignamos a una situación estratégica compleja en una sociedad particular» (*HS* 93). En otro contex-

[24] Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 198.

to, escribe: «el poder en sentido sustantivo, *le pouvoir*, no existe (. . .) poder significa relaciones, un conjunto más o menos organizado de relaciones coordinadas, jerárquicas».[25]

Sería tan errado asignar al poder un significado original como lo sería postular la existencia de un significado original del deseo. Foucault insiste en que el poder es polivalente: un movimiento dominante, más o menos sistemático, que se modifica como resultado de divisiones y multiplicaciones internas. No se trata de una sustancia idéntica a sí misma que se manifiesta en lo que constituye la vida diaria, sino de una relación que se transforma de manera constante al atravesar los nudos de la vida cotidiana. Puesto que carece de un origen discreto y unificado, el poder es una especie de intencionalidad maleable, desarraigada en forma permanente del mundo; la historia del poder no es una reconstrucción de un progreso lineal o dialéctico, sino una serie de innovaciones que elude las explicaciones de la cosmogonía, la antropogénesis o la teleología. Dado que no existe al margen de las diversas relaciones mediante las cuales es transmitido y transformado, el poder es ese mismo proceso de transmisión y transformación, una historia de estos procesos, sin nada de la coherencia narrativa y el cierre que caracterizan a la *Fenomenología.* Así, Foucault adopta una postura dialéctica frágil: en su dialéctica no hay sujeto ni teleología o anclaje, y la inversión constante de opuestos no conduce a la reconciliación en la unidad, sino a una proliferación de las oposiciones que termina debilitando la hegemonía de la propia oposición binaria.

Si bien Foucault habla, en ocasiones, del pasaje del modelo jurídico del poder al modelo productivo como si fuera inevitable en un mundo que ya no se encuentra estructurado en términos hegelianos, también deja en claro que ese pasaje no constituye una necesidad lógica, sino más bien una condición de las circunstancias históricas. En un sorprendente giro de su argumentación, Foucault atribuye el surgimiento del poder productivo, en la era moderna, a la creciente influencia cultural y política de la guerra:

[25] *Ibid.*

«Se trata de reorientarnos hacia una concepción del poder que reemplace el privilegio de la prohibición por el punto de vista de la eficacia táctica (. . .) el modelo estratégico en lugar del modelo basado en el derecho. Y ello, no por elección especulativa ni preferencia teórica, sino porque, en efecto, uno de los rasgos esenciales de las sociedades occidentales consiste en que las relaciones de fuerza que durante mucho tiempo se expresaron en la guerra, en todas las formas de la guerra, gradualmente se instilaron en el orden del poder político» (*HS* 102).

Según Foucault, la guerra ha pasado a ser la experiencia contemporánea del poder, y la sociedad civil se halla estructurada como una zona ocupada. Empleando un peculiar vocabulario materialista, aquel parece entender que la guerra constituye una base de experiencia determinante, que produce a su paso formas diversas de racionalidad y sexualidad. Si bien Foucault insta a pasar de los modelos jurídicos de poder a modelos basados en una experiencia de guerra, no parece aprobar esta última como forma de vida, sino que sólo está reconociendo las relaciones de poder tal como se estructuran en términos contemporáneos y sugiriendo que, sean cuales fueren los modos de transformación política y cultural que se hallen disponibles, siempre lo estarán, por necesidad, en términos bélicos. Por lo tanto, si las relaciones de poder son, al menos de manera implícita, relaciones bélicas, debemos prestar atención a «tácticas», «estrategias», «despliegues» e «instrumentalidades» para encontrar una salida o, al menos, un camino.

Surge aquí la pregunta sobre el modo en que ha de concebirse el deseo como parte de la experiencia de guerra. La aparente respuesta señala que incluso la sexualidad ha adoptado los términos de una «lucha por la vida», y que la consecuencia no prevista de la oposición propia de la guerra es la intensificación del valor de la vida. La amenaza radical que las guerras constituyeron para la vida generó, como consecuencia no prevista, un renovado deseo de vivir, la intensificación y multiplicación de los placeres corporales, la promoción del vitalismo sexual. Por lo tanto, en Foucault, la voluntad de poder, entendida como afirmación de la vida, se convierte en la consecuencia no intencional del intento de negación de la vida, que

se manifiesta culturalmente como la experiencia de la sexualidad en cuanto lucha vital; esa experiencia se encuentra determinada por la omnipresencia de las relaciones bélicas en la sociedad civil. A juicio de Foucault, pues, el deseo vitalizante postulado por Nietzsche se convierte en posibilidad cultural en el curso del último siglo:

«Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no tuvieron como guía la creencia en un retorno a antiguos derechos o el sueño milenario de un ciclo de tiempo o una edad de oro. Ya no se aspira a la llegada del emperador de los pobres o al reino de los últimos días, ni siquiera a la restauración de supuestos derechos ancestrales; lo que se exige y lo que sirve como objetivo es la vida, entendida como necesidades básicas, esencia concreta del hombre, realización de su potencial, plenitud de lo posible. Poco importa que lo que se quiera sea la utopía; lo que hemos visto es un proceso de lucha muy real; la vida como objetivo político fue, en cierto modo, tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que estaba resuelto a controlarla. Fue, pues, la vida, más que la ley, lo disputado en las luchas políticas» (*HS* 144-5).

Según Foucault, entonces, es «la vida, más que la ley», el poder productivo antes que el poder jurídico, lo que caracteriza a las «luchas políticas», pero, dado que sabemos que sexualidad y poder son coextensivos (*HS* 157), la vida también caracteriza a la lucha de la sexualidad. Más aún, está claro que para Foucault los rivales mayores en las guerras son las fuerzas de la vida y la antivida, y puesto que las relaciones bélicas determinan las relaciones de poder, y las relaciones de poder determinan las relaciones sexuales, es razonable concluir que en Foucault el deseo se ha convertido en una lucha a vida o muerte.

Hemos visto el retorno de Foucault a una preocupación esencialmente hegeliana por la vida y la muerte, y a un interés nietzscheano en ver el triunfo de las fuerzas de la afirmación frente a las de la negación. Desde esta perspectiva, no queda claro si Foucault, como Deleuze, postula una ontología del deseo que se aproxima a la voluntad de poder de Nietzsche, es decir, una relectura de la lucha a vida o muerte hegeliana con una lente nietzscheana, o si, en cambio, está presentando una nueva forma de deseo

condicionada históricamente. Podemos aceptar la visión de la guerra moderna que postula Foucault, cuando sostiene que se trata, en esencia, de una lucha por la supervivencia, teniendo en cuenta, en particular, los efectos de la amenaza nuclear; sin embargo, queda todavía sin responder la pregunta sobre si su aseveración de que el vitalismo es constitutivo de todas las luchas políticas contemporáneas es una afirmación históricamente contingente o una afirmación ontológica de aplicación universal, es decir, una premisa nietzscheana de la voluntad de poder que es, en cierto sentido, *anterior* a cualquiera de las observaciones históricas efectuadas por Foucault. En páginas anteriores de *Historia de la sexualidad*, su autor insta a derrocar los modelos jurídicos de poder porque son, en sus palabras, «antienergía» (*HS* 83). Si bien Foucault adopta, en general, una postura crítica respecto de las teorías que atribuyen rasgos naturales a un deseo anterior al discurso y la aculturación, en rigor, parece estar haciendo aquello que critica. Contra Freud argumenta que «la sexualidad no debe describirse como un impulso obstinado, extraño por naturaleza y desobediente por necesidad a un poder que se agota tratando de someterla» (*HS* 103). Parecería, no obstante, que la voluntad de vivir, la voluntad de poder, es precisamente un «impulso» de esas características en el propio discurso foucaultiano.

Es más: al instar al derrocamiento de los modelos jurídicos de poder, Foucault critica esos modelos porque someten la energía vital característica del poder productivo. Parece, entonces, que el poder jurídico actúa «jurídicamente» sobre el poder productivo, que es, como el Eros de Marcuse o la voluntad de poder diferenciada internamente de Deleuze, un deseo reprimido desde tiempos inmemoriales que reclama su emancipación. Sea como energía pura, voluntad de poder o vida, el deseo productivo no parece tanto un deseo históricamente *determinado* como un deseo históricamente *ocasionado*, que en su origen es un invariante ontológico de la vida humana. Foucault así lo señala cuando define la afirmación de la «vida» como «esencia concreta del hombre, realización de su potencial, plenitud de lo posible» (*HS* 145).

Foucault atribuye pensamiento binario al dominio del poder jurídico, pero parecería que incluso la distinción

entre poder jurídico y poder productivo es, en sí, una distinción jurídica y binaria, la oposición entre vida y antivida, entre afirmación y negación. Es más: el poder productivo parece depender de su opuesto, el poder jurídico, para su propia existencia: la vida adquiere vitalidad, productividad esencial, en el curso de la lucha y la resistencia. Por lo tanto, la afirmación estaría condicionada por la amenaza de la negación, tal como el sujeto hegeliano que, arriesgando la vida, sufre la amenaza de muerte y decide, entonces, valorar y sostener la vida en lo que le resta de viaje.

La concepción del deseo como aquello que se despierta en el curso de la lucha y la resistencia supone que la dominación siempre tiene consecuencias generadoras. Pareciera que Foucault les resta importancia a los efectos de la dominación, en particular la sexual, en cuanto institución que bien podría impedir cualquier tipo de respuesta. Después de todo, ¿qué habría de distinguir a la dominación generadora de una forma opresiva de dominación que inmovilice por completo a su objeto? Sin embargo, es posible que Foucault sólo sugiera que hay un sentido en el cual la dominación puede llegar a resultar generadora, no que toda dominación sea, en efecto, capaz de generar. Interpreto que, en esa segunda versión de su teoría, la dominación ha de entenderse como una relación dinámica cuyo resultado no queda fijo, y no en el sentido de que la dominación efectiva inmoviliza a su objeto. Foucault parece dar a entender que la dominación sexual, cuando no es impuesta por la fuerza, se asemeja a un juego abierto. En efecto, su oposición política a la coerción es clara. Al hablar del movimiento homosexual en una entrevista, sostuvo que «es necesario enfrentar el tema de la libertad de elección sexual. Digo "libertad de *elección* sexual", y no "libertad de actos sexuales", porque hay actos sexuales como la violación que no deben permitirse, sin que importe que involucren a un hombre y una mujer o a dos hombres».[26]

Al referirse al tema del sadomasoquismo en la misma entrevista, Foucault describe una escena de conflicto sexual cuyo objetivo no es resolver sino sostener la tensión sexual. Se trata de una versión del deseo que busca su propia reproducción y proliferación a través de la lucha y el conflicto sostenidos entre las fuerzas implicadas:

«El sadomasoquismo no es una relación entre él (o ella) que sufre y él (o ella) que inflige sufrimiento, sino entre el señor y aquel sobre quien ejerce su señorío. Lo que les interesa a quienes intervienen en prácticas sadomasoquistas es que se trata de una relación regulada y abierta a la vez. Se parece a un juego de ajedrez en el sentido de que uno gana y el otro pierde. En el juego sadomasoquista, el señor puede perder si descubre que no es capaz de responder a las necesidades y los padecimientos de su víctima. De manera inversa, el siervo puede perder si no está a la altura o no soporta estar a la altura del reto que le arroja el señor. Esta combinación de reglas y aperturas genera el efecto de intensificar las relaciones sexuales introduciendo una novedad perpetua, una tensión perpetua y una incertidumbre perpetua de las que carece la simple consumación del acto. La idea es, también, usar cada parte del cuerpo como instrumento sexual».[27]

En la exposición anterior, Foucault parece postular la conveniencia de la insatisfacción, al sugerir que el hecho de no lograr una resolución erótica de los opuestos es, en sí, una experiencia erotizante. Con cierta similitud con la multiplicidad erótica afirmativa que defiende Deleuze, la erótica de la inversión perpetua que propone Foucault es una actividad generadora que resiste la posibilidad del cierre. En este sentido, la insatisfacción ya no se lamenta, como en cambio ocurría en Sartre y en Lacan, sino que se celebra como signo de posibilidad erótica perpetua. No alcanzar una satisfacción final para el deseo es, en términos foucaultianos, un logro significativo: el triunfo de eros por sobre la ley inmovilizante o la movilización erótica de la ley. En efecto, Foucault se reapropia de lo que desde una perspectiva hegeliana se entendería como «fútil» y lo juzga productivo, generador, vital. El modelo normativo del deseo ya no es la resolución de la oposición, sino la celebración erótica de sí mismo. Foucault considera que esta oposición generadora y este juego subversivo

[26] Entrevista con Foucault, *Salmagundi*, invierno de 1982-1983, pág. 12.

[27] *Ibid.*, pág. 20.

son característicos de la sexualidad en una era posdialéctica: «Quizás el surgimiento de la sexualidad en nuestra cultura constituya un "suceso" de valores múltiples: está vinculado con la muerte de Dios y con el vacío ontológico que fijó su muerte en el límite de nuestro pensamiento; también se encuentra vinculado con la aparición todavía silenciosa y tentativa de una forma de pensamiento en la cual la interrogación del límite reemplaza a la búsqueda de la totalidad y el acto de transgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones».[28]

Reflexiones finales sobre la «superación» de Hegel

Si Kojève detiene el avance de la *Fenomenología* en la lucha entre el señor y el siervo; si Hyppolite considera que el flujo temporal de la Vida constituye el momento fundamental del texto, y si Sartre reescribe la dialéctica del deseo y el reconocimiento, no debería sorprendernos que Foucault, como Lacan, reformule la lucha a vida o muerte en términos contemporáneos. Todo parecería indicar que tanto la recepción como la crítica francesas de Hegel se asientan en el capítulo 4 de la *Fenomenología.* En efecto, llama la atención comprobar que una elevada proporción de poshegelianos, incluso los más tenaces, permanecen fieles a las luchas fundantes del sujeto del deseo hegeliano.

La ruptura de Foucault con la *Fenomenología* pareciera no ser más que parcial. En dicha obra, la mera afirmación de la vida no es suficiente, porque la vida debe ser asegurada una y otra vez. Es esto lo que hace necesaria la aparición del siervo, que trabaja sobre la vida y merced a ese trabajo aprende los criterios de la autorreflexión, capacidad que lo llevará finalmente a sublevarse. Es evidente que, para Foucault, el discurso sobre la vida nada tiene que ver con el desarrollo del trabajador autónomo, pues si así fuera se estaría postulando una finalidad de la

[28] Foucault, «Preface to Transgression», en *Language, Counter-Memory, Practice*, pág. 50.

vida que no es la vida, y ese ideal normativo, en cuanto ideal, resultaría contrario a la vida. En una transvaloración nietzscheana de Hegel, Foucault parece considerar que la afirmación de la vida es el ideal más elevado, un ideal que se encuentra al servicio de la vida y, por ende, no puede ser parte de ninguna moral de esclavos. La vida, sin embargo, no deviene afirmada a partir de un acto simple que se genera a sí mismo: demanda resistencia y lucha, y por lo tanto requiere el dominio de Otros y una forma de lucha. Al hacer esta concesión, Foucault reconoce que la promoción de la vida hace necesaria una forma de vida y que esa forma de vida es cierta clase de lucha. En su opinión, la sexualidad, precisamente, se ha convertido en esa forma de vida: un asiento contemporáneo de la lucha, en virtud de la administración jurídica de la reprocha, en virtud de la administración jurídica de la reproducción, que opera al servicio de la política de control demográfico.[29] La colonización de la tecnología reproductiva, el aislamiento médico de la homosexualidad, la histerización del cuerpo de la mujer y la psiquiatrización de las perversiones no son más que estrategias médico-legales para utilizar la sexualidad en beneficio de los discursos jurídicos. La categoría de «sexo» como significante unívoco es, en rigor, uno de esos constructos caracterizados por sus motivaciones políticas, tal como lo es la categoría de «deseo», que según Foucault no acierta a reflejar la sexualidad en cuanto discurso complejo.

Para Foucault, la sexualidad es un dominio donde reina el conflicto, donde se generan deseos vitales en el curso de la lucha y el enfrentamiento. Al erotizar la relación entre señor y siervo, Foucault parece concebir la erotización total del cuerpo como una consecuencia del goce sadomasoquista, es decir, una erotización de la dominación y la sumisión que produce intensidades y placeres no buscados, que multiplica las clases de placer posibles y, como resultado, amplía el campo de las fuerzas sexuales que se oponen a la reducción y localización del placer erótico por el discurso jurídico. En esa lucha, la dominación no culmina en opresión, que sería la consecuencia de una relación de poder jurídico, sino que genera una respuesta inesperada y creativa. Así, el poder productivo en el dominio de

[29] *Ibid.*, pág. 147.

lo sexual se concibe como una especie de improvisación erótica, la versión sexual de la creación de valores de Nietzsche.

Al igual que Deleuze, Foucault valora la vida porque la considera un dominio de pura posibilidad en que las restricciones y prohibiciones provienen de las fuerzas que se oponen a la vida. La lucha y la resistencia ocupan el lugar de la ley o, podría decirse, *son* la ley, que ha perdido su rigidez y se ha vuelto maleable: la plasticidad de la ley. En su rigidez, la ley genera el deseo como falta, pero en su plasticidad ella crea «la plenitud de lo posible», el deseo como acto creativo, un ámbito de innovación, la producción de nuevos significados culturales. Como en Hegel, el deseo no tiene límite, es decir, se trata de un «impulso absoluto» que sólo alcanza su satisfacción en la experiencia del ir y venir infinito del juego dialéctico. Esta noción de goce, aquello que Sartre denomina «lo imaginario» y Lacan designa «Ser», aquello que Deleuze y Foucault concibieron como afirmación de la voluntad de poder, parecería ser lo que Hegel tuvo en mente cuando escribió no sólo que el infinito es autoconciencia, sino que «autoconciencia es deseo».

No obstante, sería erróneo concluir que es posible subsumir estos intentos de superación de la *Fenomenología* de Hegel en el marco hegeliano; no es esa la conclusión a que se pretende llegar en este trabajo. Ya no se puede considerar al sujeto hegeliano, ni siquiera en un dominio imaginario, al margen de la tesis de su imposibilidad. Con Foucault, se vuelve más difícil hablar de «deseo» sin preguntar antes por el discurso histórico específico que produce el fenómeno. Tanto el «sujeto» como el «deseo» han experimentado un proceso de historización; la pretendida universalidad del discurso hegeliano ha caído bajo sospecha. Por cierto, resulta crucial preguntar cómo se constituye ese sujeto, bajo qué condiciones y por qué medios, y también si existen personas concretas cuyo deseo se aproxime al deseo del sujeto hegeliano, de qué género son y en qué medida se considera que la oposición dialéctica constituye una característica de las relaciones binarias entre sexos.

Entre los lectores franceses de Hegel, Julia Kristeva se destaca por su interés en proponer una crítica desde el

punto de vista de una persona concreta, sexuada. En su *Revolution in Poetic Language* (1974), señala que el sujeto de Hegel es una figura psicológica paranoica, que niega la materialidad de su cuerpo y los orígenes psicosomáticos de la vida afectiva. «Deseo» es el nombre asignado a la apropiación racionalista de los impulsos, la resistencia logocéntrica al cuerpo que precede a la significación convencional. Es más: Kristeva se alinea con la crítica feuerbachiana de Hegel que, según la autora, «pone de manifiesto la *base real* del aspecto totalizador y unificador [del sujeto de Hegel]. Revela que ciertas relaciones sociales —la familia, la sociedad civil, el Estado— que se fundan en ese sujeto unitario y su deseo constituyen la verdad de la especulación hegeliana en su aspecto *positivista*» (pág. 136). En la hostilidad inicial que caracteriza a la relación del sujeto con el Otro, Kristeva percibe, como Deleuze, rastros de una suerte de moral de esclavos, y sostiene que el capitalismo exige que las personas se enfrenten entre sí en lo que constituye la competencia por bienes escasos. Distanciándose de una resolución del dilema de corte marxista, parece coincidir con Foucault en que la división binaria de los agentes sociales en clases no constituye una crítica de la noción del sujeto, sino una extensión de esa idea. En su visión, el capitalismo induce un desorden esquizoide generalizado, en el cual la disociación del cuerpo es un componente fundamental. La identificación con un sujeto deseante cuya meta principal radica en suprimir la alteridad es característica de una personalidad racionalista y paranoica en grado sumo, personalidad que las relaciones sociales capitalistas fomentan y sostienen. Por consiguiente, Kristeva llega a la conclusión de que «en el Estado y en la religión, el capitalismo requiere y consolida el momento paranoico del sujeto: una unidad excluye a la otra y toma su lugar» (pág. 139).

El propósito de Kristeva radica en rebatir esa estructura monádica del sujeto mediante un retorno al cuerpo en cuanto ensamblaje heterogéneo de impulsos y necesidades. Si bien Lacan argumentaba que no era posible regresar a esa heterogeneidad primaria sin violar el tabú del incesto, Kristeva sostiene que tal regreso es posible mediante el lenguaje poético. Los ritmos y sonidos del

lenguaje poético, su plurivocidad de sentidos, recuerdan y reformulan una relación infantil con el cuerpo materno. Ese lenguaje tiene su propio conjunto de sentidos, de los cuales no dan cuenta ni la teoría de la significación de Lacan ni la mayoría de las teorías del sentido lingüístico. Para Kristeva, esos sentidos constituyen lo *semiótico*, una noción que explica en *Desire in Language* (1977). En pocas palabras, lo semiótico designa los aspectos somáticos del lenguaje, que incluyen los ritmos, la cadencia de la respiración, aparentes incongruencias y la polivalencia del habla. Según Kristeva, lo semiótico denota el «trabajo de las pulsiones», que son irreductiblemente heterogéneas. La emergencia de la función *simbólica* del lenguaje requiere, al igual que en Lacan, la internalización del tabú del incesto, que según Kristeva efectúa la transición del discurso semiótico al simbólico. Si bien la autora sostiene que la poesía recupera lo semiótico, sólo lo hace bajo los términos de lo simbólico: el retorno a lo semiótico sin limitaciones de ningún tipo daría como resultado la salida de los sistemas culturales de comunicación y el ingreso en la psicosis.

A lo largo de *Desire in Language*, Kristeva sugiere que las mujeres mantienen una relación diferente con lo semiótico en virtud de la necesidad psicoanalítica de que medie algún tipo de identificación con la madre a fin de hacer posible el desarrollo sexual femenino. De conformidad con Lacan, Kristeva sostiene que lo simbólico constituye el dominio del Falo, y que el sistema simbólico en su totalidad no sólo se basa en la negación de la dependencia del cuerpo materno, sino que además, y como consecuencia, implica el repudio de la femineidad. El «sujeto» que surge como resultado de esa represión internalizada se encuentra necesariamente disociado de su propio cuerpo: la unidad de este sujeto se adquiere al precio de sus propias pulsiones, y su negación pasa a llamarse *deseo*.

No lejos de esta perspectiva se sitúa la afirmación de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo:* son principalmente los hombres quienes constituyen el dominio de los sujetos; en ese sentido, las mujeres son el Otro. El aporte de Kristeva a esta formulación radica en sugerir no la igualdad entre sujetos, sino la deconstrucción crítica del sujeto a fin de llegar a sus orígenes psicosomáticos. Aun cuando la autora adopta una formulación psicoanalítica de las pulsiones primarias que podría resultar cuestionable, su propuesta constituye un alejamiento significativo del programa hegeliano, un abandono del discurso sobre los deseos y los sujetos en favor de un discurso que primero examine los cuerpos de los cuales, o contra los cuales, surge el deseo.

En este sentido, el procedimiento metodológico de Kristeva se acerca al de Foucault, a pesar de las críticas que este autor formula respecto de los supuestos psicoanalíticos relativos a los impulsos y la represión. Para Foucault, el examen de los cuerpos requiere una reflexión sobre la historia de los cuerpos, las condiciones institucionales de su emergencia en ciertas formas y relaciones, y la producción histórica de su significación. Según Kristeva, esta reflexión se ocuparía de los orígenes psicosomáticos de la identidad, donde se descubriría, supuestamente, una heterogeneidad primaria del impulso y la pulsión, que en una etapa posterior se uniformó como resultado de la internalización del tabú del incesto. En cierto sentido, entonces, para Kristeva, la represión constituye una escena histórica invariante, el mecanismo a través del cual la naturaleza queda transformada en historia, una verdad universal o, al menos, una verdad muy generalizada en la cultura occidental. Si bien Foucault discreparía, sin duda, de la supuesta primacía del tabú del incesto, y sostendría que los mecanismos regulatorios son más variados y se encuentran más historizados que lo reconocido por Kristeva, su posición también se ocupa de la construcción del sujeto mediante la negación del cuerpo y de la heterogeneidad de sus impulsos.

Al igual que Kristeva, Foucault propone alejarse del discurso hegeliano sobre el deseo para desarrollar un discurso sobre los cuerpos. En un nivel general, este proyecto lo alinearía, a grandes rasgos, con algunas indagaciones feministas en las que se sostiene que la situación histórica del cuerpo se relaciona fundamentalmente con el sexo y que la reflexión acerca de la estructura y las metas del deseo requiere una exploración previa de las interrelaciones complejas del deseo y el sexo. Si el sexo es, como afirma Beauvoir, el cuerpo en situación, entonces la «historia de los cuerpos» que sugiere Foucault debería incluir,

en teoría, la historia del sexo. En *Historia de la sexualidad*, sin embargo, y en su breve introducción a las memorias de Herculine Barbin,[30] Foucault rechaza la categoría de sexo porque la considera un producto peculiar del discurso sobre la sexualidad: «la noción de "sexo" hizo posible agrupar, en una unidad artificial, elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y permitió que se hiciera uso de esa unidad ficticia como un principio causal, un significado omnipresente, un secreto a ser descubierto en todos lados: así, el sexo pudo funcionar como significante singular y como significado universal» (*HS* 154). El hecho de que el cuerpo se conciba como perteneciente a uno de dos sexos es prueba de la existencia de un discurso regulador cuyas categorías se han vuelto constitutivas de la experiencia; en su forma actual, sedimentada, esas categorías se presentan como fenómenos naturalizados por completo. Como resultado, a Foucault no le interesa tanto la indagación feminista como el desplazamiento general de los discursos reguladores sobre la sexualidad, como los que, por ejemplo, crean la categoría de sexo. Es más: Foucault señala que la oposición a las formas jurídicas de sexualidad no debería darse en los términos del discurso sobre el deseo: «el punto de encuentro para el contraataque del despliegue de la sexualidad no debería ser el deseo sexual, sino los cuerpos y el placer» (*HS* 157).

Esta crítica del «sujeto deseante»[31] y la propuesta de escribir una historia de los cuerpos[32] que reemplace a esa noción constituyen una reorientación conceptual fundamental, que en caso de prosperar indicaría el cierre definitivo del relato hegeliano del deseo. En la introducción al segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault describe el contexto histórico específico donde el sujeto del deseo ha interpretado su papel central:

«Cuando me puse a estudiar los modos según los cuales los individuos tienden a reconocerse como sujetos sexuales (. . .) en el momento en que la noción del deseo, o del sujeto deseante, constituía, si no una teoría, al menos un marco teórico aceptado en general. Incluso tal aceptación era extraña: era el tema mismo, en efecto, o sus variaciones, lo que se hallaba no sólo en el núcleo de la teoría tradicional, sino también en las concepciones que intentaban alejarse de ella».[33]

Foucault explica que los siglos XIX y XX heredaron esta concepción «de una tradición cristiana de larga data» cuyas referencias a «la carne» como límite y tentación producen seres humanos caracterizados, fundamentalmente, por el deseo insatisfecho. También advierte que es necesario cuidarse de aceptar sin cuestionamientos este marco conceptual en la investigación histórica de la sexualidad, y propone, en cambio, llevar a cabo una investigación genealógica del modo en que se produjo históricamente el sujeto deseante. Según explica Foucault, «esto no significa que proponga escribir una historia de las sucesivas concepciones del deseo, la concupiscencia o la libido, sino analizar las prácticas por las cuales se condujo a los individuos a fijar su atención en ellos mismos, a descifrarse, reconocerse y declararse sujetos del deseo, y a poner en juego entre ellos cierta relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, ya sea natural o caído».[34]

El método que Foucault adopta para la indagación genealógica consiste en explicar el modo en que una «verdad» determinada deviene producida, a partir de un conjunto de relaciones de poder, como un momento estratégico en el proceso de autoamplificación del poder. La «verdad» de la relación entre deseo y sujeto, la «verdad» que en todo deseo se halla en un supuesto estado latente y constituye el secreto, la esencia, del sujeto mismo, es una ficción cuya necesidad nace de un discurso determinado o, en rigor, de toda una historia de discursos occidentales. Si es posible decir que el deseo revela la verdad del sujeto humano, entonces la introspección promete la verdad del sujeto. Y con la posición así consagrada, se admite que tanto el «yo» como su «verdad» son localizables inmanentemente en el círculo reflexivo del pensamiento. ¿Qué ocurriría si Foucault estuviera en lo cierto en cuanto a

[30] Véase Foucault, *Herculine Barbin*.
[31] Foucault, *The Use of Pleasure*, pág. 5.
[32] *HS* 152; Foucault, *Discipline and Punishment*, pág. 25.
[33] Foucault, *The Use of Pleasure*, *ibid*.
[34] *Ibid*.

que la noción de un deseo inmanentemente filosófico sentó las bases para las concepciones ulteriores del sujeto y su verdad? El relato de Hegel ingresaría, pues, de lleno en el dominio de lo fantástico, y la fenomenología requeriría una descripción genealógica de las condiciones históricas ocultas de su propia estructura.

Cabe preguntarse, sin embargo, cuál es la justificación del giro de Foucault hacia la historia de los cuerpos y qué implicaciones tiene el abandono de la exploración del deseo en favor de una indagación que toma al cuerpo como su tema central. Aquel argumentaría que los discursos jurídicos se ocuparon, en esencia, de regular los cuerpos y que la historia ha dejado su legado, por así decir, *en* los cuerpos contemporáneos. En términos de Foucault, «el cuerpo es la superficie donde se inscriben los sucesos (marcados por el lenguaje y disueltos por las ideas), el lugar donde reside un Yo disociado (al que le presta la ilusión de una unidad sustancial), y un volumen en desintegración perpetua». La tarea de la genealogía consiste en «exponer a los cuerpos totalmente impresos por la historia y el proceso de la destrucción del cuerpo por esa historia».[35]

El «Yo disociado» se concibe como una creación sublimada del cuerpo reprimido por los discursos jurídicos, lo cual sugiere que el Sujeto no es más que una ficción en cuya base está la regulación del cuerpo (en este tema, la teoría de Foucault se basa, sin duda, en la *Voluntad de poder* de Nietzsche y su concepción del ego como ocultamiento de la múltiple afectividad del cuerpo y de la vida instintiva en general). Por consiguiente, para Foucault, el sujeto se disocia *del* cuerpo y de las relaciones de fuerza polivalentes de las que se halla constituido, lo cual sugiere que una historia del sujeto debe incluir, necesariamente, la descripción de los mecanismos regulatorios y represivos —las estrategias de sometimiento— que dieron origen al «sujeto». Al discutir el tema del cuerpo, Foucault recurre algunas veces a un vocabulario naturalista (por ejemplo, «la fuerza o debilidad de un instinto»), lo cual resulta bastante cuestionable y sugiere, como señalé antes, que el cuerpo es siempre ocasión para un juego de

[35] Foucault, «Nietzsche, Genealogy, and History», pág. 148.

dominación y regulación: «En cierto sentido, la obra puesta en escena en este "no-lugar" es sólo una: el infinitamente reiterado juego de la dominación. La dominación de algunos hombres por otros conduce a la diferenciación de valores; la dominación de clase genera la idea de libertad».[36]

La «destrucción» del cuerpo es, así, la ocasión para la creación de valores, el momento de la «disasociación» que da lugar a la abstracción y al sujeto mismo como abstracción. En la medida en que esta es una única escena reiterada de manera indefinida a lo largo de la historia, Foucault parece sostener que hay un único asiento del cambio histórico, una tensión única entre el cuerpo y las estrategias de dominación que da origen a sucesos y valores por igual. Aquí vemos que Foucault ha elevado la escena del conflicto corporal a la categoría de rasgo invariante del cambio histórico; cabe preguntar si a través de este paso teórico no se ha idealizado y reificado la guerra misma.

Es posible entender el cuerpo también en otro sentido, como la «superficie donde se inscriben los sucesos», que no parte del supuesto de que el cuerpo se halla siempre sometido a la dominación y de que este «sometimiento» es el origen jurídico de los valores: en lugar de suponer que toda cultura está basada en la negación del cuerpo y que la inscripción constituye, a la vez, un momento de regulación y de significación, pareciera que una consideración más exhaustivamente historizada de diversos cuerpos en contextos sociales concretos podría revelar que la «inscripción» es una noción internamente más compleja. ¿Cómo hemos de entender, por ejemplo, que el cuerpo es la superficie inscripta de la historia de las relaciones entre los sexos, las relaciones raciales y la etnicidad? ¿Cómo manifiesta el cuerpo que envejece la historia del envejecimiento? ¿Cómo representan cuerpos diversos las posiciones sociales e incluso las historias sociales? ¿En qué medida puede exhibir el cuerpo una relación innovadora con el pasado que lo constituye? ¿Cómo concebimos el cuerpo en cuanto escena concreta de lucha cultural?

Foucault parece aceptar que los diversos mecanismos reguladores que gobiernan al cuerpo son invariablemente

[36] *Ibid.*, pág. 150.

negativos y colaboran en la producción del Yo disociado, el «sujeto» del deseo. ¿Por qué soslaya el análisis de cuerpos concretos en situaciones históricas complejas y elige, en cambio, una historia única en la cual toda la cultura requiere la sujeción del cuerpo, sujeción que arroja como resultado un «sujeto»?

La exposición de Foucault en «Nietzsche, la genealogía, la historia» deviene esclarecida cuando entendemos la tensión entre el Yo disociado y el «cuerpo sujetado» como una reelaboración de la dialéctica del señor y el siervo. Para Hegel, el siervo es el cuerpo sin conciencia, y el señor, la figura de la pura abstracción que reniega de su propia corporalidad. El relato genealógico de Foucault fusiona esas dos figuras en una relación de inversión que no puede ser atribuida a sujetos de ninguna clase. De hecho, para aquel, tal relación de inversión genera la ficción del sujeto mismo. Si quisiéramos indagar quién desempeña los roles descriptos en un contexto social concreto —esto es, para quién constituye una práctica característica la crueldad disociada, y los cuerpos de quiénes se ven habitualmente sometidos—, entonces deberíamos complementar el análisis genealógico de Foucault con una exploración de la génesis y la distribución de los roles sociales. En rigor, es el análisis hegeliano de la dialéctica del señorío y la servidumbre el que da cuenta de tal relación en términos tanto reflexivos como intersubjetivos y, por ende, parece ofrecer un marco más promisorio desde el cual dar respuesta a esa pregunta. Es posible que Foucault ofrezca una explicación acerca de cómo se genera el «sujeto», pero no parece identificar, sin embargo, qué sujetos resultan generados del modo que describe, y a expensas de quiénes.

El análisis de la histórica *Entstehung* que lleva a cabo Foucault parece inspirado, en esencia, en la dialéctica del señor y el siervo de Hegel. Sin embargo, todavía queda un problema sin resolver: si en la historia hay una única pieza teatral y si esa pieza es la escena conflictiva en la cual el sometimiento o la inscripción del cuerpo da origen a las significaciones, entonces, o debemos aceptar una noción personificada de la Historia como significante, o debemos formular preguntas más específicas respecto de la producción y distribución del poder en el campo de los cuerpos y los deseos. Si es posible escribir una historia de los cuerpos que no reduzca la totalidad de la cultura a la imposición de la ley sobre el cuerpo, entonces quizá pueda esperarse la elaboración futura de un informe verdaderamente específico de los cuerpos; en ese caso, será posible entender el deseo en el contexto de la interrelación entre cuerpos históricamente específicos.

La crítica del discurso sobre el deseo y de la figura del «sujeto del deseo» que desarrolla Foucault acierta al recordarnos que «deseo» es un nombre que no sólo denota una experiencia sino que también la determina, que el sujeto del deseo bien puede constituir una ficción útil para una variedad de estrategias regulatorias, y que la «verdad» del deseo puede residir en una historia de los cuerpos que aún no se escribió. Foucault nos desafía a burlarnos de nosotros mismos en nuestra búsqueda de la verdad, en la persecución incansable de la esencia de nuestro yo, en los diversos ramalazos de impulso que nos atraen con su promesa metafísica. Si la historia del deseo ha de relatarse en función de una historia de los cuerpos, entonces se vuelve necesario entender de qué modo esa historia se cifra en estos fenómenos más inmediatos; y si lo que se requiere no es una hermenéutica del yo, entonces tal vez se trate del relato de cierta comedia de errores, muy instructiva desde el punto de vista filosófico. Desde Hegel hasta Foucault, parece que el deseo nos convierte en seres extrañamente ficticios. Y en la risa que provoca el reconocimiento radica, al parecer, la oportunidad de percibir lo que no es tan evidente.

Bibliografía

La siguiente bibliografía no es en modo alguno exhaustiva, sino que se limita a las obras y los trabajos que consulté para llevar a cabo esta investigación. Básicamente, incluye obras que se ocupan de manera explícita de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, así como obras de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, y una selección de volúmenes de Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Gilles Deleuze y Michel Foucault. Para bibliografías más completas sobre Hegel, Sartre y Kojève, véanse:

Contat, Michel y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París: Gallimard, 1970.

Lapointe, François, *Jean-Paul Sartre and his Critics: An International Bibliography, 1938-1980*, Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1981.

Roth, Michael S., «A Bibliography of Alexandre Kojève», de próxima publicación *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Steinhauer, S. J., Kurt, *Hegel: An International Bibliography*, Munich: Verlag Documentation, 1978.

Gilles Deleuze

Différence et répétition, París: Presses Universitaires de France, 1972. [*Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.]

L'Anti-Oedipe (en colaboración con Felix Guattari), París: Éditions de Minuit, 1972. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trads. Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane, Nueva York: Viking Press, 1977. [*El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.]

L'Idée d'expression dans la philosophie de Spinoza, París: Éditions de Minuit, 1968. [*Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975.]

Nietzsche et la philosophie, París: Presses Universitaires de France, 1973. *Nietzsche and Philosophy*, trad. Hugh Tomlinson, Nueva York: Columbia University Press, 1983. [*Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971.]

Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, París: Éditions

de Minuit, 1967. *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, Nueva York: Braziller, 1971. [*Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001.]

Michel Foucault

Herculine Barbin dite Alexina B., presenté par Michel Foucault, París: Gallimard, 1978. *Herculine Barbin, Being the Recently Discover Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, trad. Richard McDougall, Nueva York: Pantheon, 1980. [*Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid: Talasa, 1980.]

Histoire de la sexualité, 1: La Volonté de savoir, París: Gallimard, 1976. *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, Nueva York: Vintage, 1980. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina, 1977.] Citado en el texto y en notas como *HS*.

Histoire de la sexualité, 2: L'Usage des plaisirs, París: Gallimard, 1984. *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*, trad. Robert Hurley, Nueva York: Pantheon, 1985. [*Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI de España, 1986.]

Histoire de la sexualité, 3: Le Souci de soi, París: Gallimard, 1984. [*Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, Madrid: Siglo XXI de España, 1987.]

Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, ed. Donald F. Bouchard, trads. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Les Mots et les choses, París: Gallimard, 1966. *The Order of Things: An Archaelogy of the Human Sciences*, Nueva York: Vintage, 1983. [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI de España, 1968.]

Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, ed. y trad. Colin Gordon, Nueva York: Pantheon, 1980.

Bibliografía sobre Michel Foucault

Baudrillard, Jean, *Oublier Foucault*, París: Galilée, 1977.

Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1983.

Guédez, Annie, *Foucault*, París: Éditions Universitaires, 1972.

Lemert, Charles C. y Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, Nueva York: Columbia University Press, 1982.

Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press, 1985.

Minson, Jeffrey, *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot, and the Eccentricity of Ethics*, Londres: Macmillan, 1985.

Rajchman, John, *Michel Foucault: the Freedom of Philosophy*, Nueva York: Columbia University Press, 1985.

Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londres y Nueva York: Tavistock, 1980.

G. W. F. Hegel

Nota: Utilicé tanto la edición Lasson y Hoffmeister (1928) como la edición Glöckner (Jubiläumsausgbae, 1927) de las *Sämtliche Werke* de Hegel.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1970. *Hegel's Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Geschichte der Philosophie, ed. G. Lasson, Leipzig, 1940. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, trads. E. S. Haldane y F. H. Simson, Nueva York: Humanities Press, 1968. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimp., 2005.]

Grundlinien der Philosophie des Rechts, Fráncfort: Suhrkamp, 1983. *Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1942. [*Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.]

Jenaer Realphilosophie 1: Die Vorlesungen von 1803/4, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1932. *Jenaer Realphilosophie 2: Die Vorlesungen von 1805/6*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1932. Reimpresos en un volumen con el título *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1967.

Phänomenologie des Geistes, Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1970. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, ed. J. N. Findlay, Oxford: Clarendon Press, 1977. [*Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.]

Politische Schriften, Nachwort von Jürgen Habermas, Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1966. *Political Writings*, trad. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson, Leipzig, 1913.

System der Sittlichkeit, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1970.

Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, Tubinga, 1907. *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1971. [*Primeros escritos teológicos*, Barcelona: Paidós, 1983.]

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. G. Lasson,

Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1968. *Hegel's Philosophy of History*, trad. J. Sibtree, Nueva York: Dover, 1962. [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1974.]
Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1966-1967. *Hegel's Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1969. [*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar, 1982.]

Bibliografía sobre G. W. F. Hegel: recepción francesa, comentarios y artículos

Adorno, Theodor, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Drei Studien zu Hegel*, Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1963.
Bieml, Walter, «Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre», *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 20, 1958.
Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt: Erlauterungen zu Hegel*, Berlín: Aufbau, 1951.
Boey, Conrad, *L'Aliénation dans «La Phénoménologie de l'esprit»*, París: Desclée de Brouwer, 1973.
Borel, Alain, *Hegel et le problème de la finitude*, París: La Pensée Universelle, 1972.
Brockard, Hans, *Subjekt: Versuch zur Ontologie bei Hegel*, Munich: Pustet, 1970.
Brunschvicg, Léon, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2ª ed., París: Presses Universitaires de France, 1953, 2 vols.
Cooper, Barry, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto: University of Toronto Press, 1984.
Darbon, Michel, «Hégélianisme, marxisme, existentialisme», *Les Études Philosophiques*, 4:346-70, 1949.
D'Hondt, Jacques (ed.), *Hegel et la pensée moderne, séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-68)*, París: Presses Universitaires de France, 1970.
Dove, Kenley Royce, «Toward an Interpretation of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*», New Haven, en microfilm, c. 1966.
Dufrenne, Mikel, «L'Actualité de Hegel», *Esprit*, nº 16, septiembre de 1948.
Findlay, John N., *Hegel. A Reexamination*, Nueva York: Macmillan, 1958.
Fink, Eugen, *Interpretationen der «Phänomenologie des Geistes»*, Fráncfort: Klostermann, 1977.
Fulda, Hans, *Materiellen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Fráncfort: Suhrkamp Verlag, 1973.
Gadamer, Hans-Georg, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trad P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press, 1976. [*La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 1980.]
Garaudy, Roger, *Dieu et mort: Étude sur Hegel*, París: Bordas, 1966.
La Pensée de Hegel, París: Bordas, 1966.
Gauvin, Joseph (ed.), *Hegel-Studien Beiheft 14, Wörtindex zur Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1977.
Goldfarb, Denis J., «Kojève's Reading of Hegel», *International Philosophical Quarterly*, 22:275-94, 1982.
Gorland, Ingraud, *Die konkrete Freiheit des Individuums bei Hegel und Sartre*, Fráncfort: Klostermann, 1978.
Guinday, Guillaume, *Le Drame de la pensée dialectique: Hegel, Marx, Sartre*, París: Vrin, 1976.
Habermas, Jürgen, «Arbeit und Interaktion», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort: Surhkamp Verlag, 1969.
Harris, Henry, «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts», en *Hegel-Studien Beiheft 20: Hegel in Jena*, Bonn: Bouvier, 1980.
Hartmann, Klaus, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhaltnis zu Hegels Logik: eine Untersuchung zu «L'Être et le néant»*, Berlín: De Gruyter, 1963. *Sartre's Ontology*, Evanston: Northwestern University Press, 1966.
Heidegger, Martin, *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York: Harper and Row, 1970. [«El concepto de experiencia de Hegel», en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1996.]
Ilting, K. H., «Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze», en G. G. Grau (ed.), *Probleme der Ethik – zur Diskussion gestellt*, Friburgo: K. Alber, 1972.
Kaufmann, Walter (ed.), *Hegel: Texts and Commentary*, Garden City, Nueva York: Anchor, 1966.
Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn: Bouvier Verlag, 1970.
Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París: Armand Colin, 1961. [*Estudios de historia del pensamiento científico*, México: Siglo XXI, 1977.]
«Rapports sur l'état des études hégéliennes en France», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, abril a junio de 1931, vol. 5, nº 2.
Lichtheim, George, *Marxism in Modern France*, Nueva York: Columbia University Press, 1966.
Lyotard, Jean-François, *La Phénoménologie. Séries Que sais-je?*, París: 1954. [*La fenomenología*, Buenos Aires: Eudeba, 1960.]
MacIntyre, Alasdair (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Notre Dame, 1972.
Marx, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit: Its Point and Purpose. A Commentary on the Preface and Introduction*, trad. Peter Heath, Nueva York: Harper and Row, 1975.
Niel, Henri, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París: Aubier, 1945.
«L'Interprétation de Hegel», *Critique*, nº 3, 1947.

Patri, Aimé, «Dialectique du Maître et de l'Esclave», *Le Contrat Social*, 5:231-5, 1961.
Pelczynski, Z. A., *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Pitkethley, Lawrence, «Hegel in Modern France (1900-1950)», tesis doctoral, Universidad de Londres, 1978.
Pöggeler, Otto, «Hegel und die Griechische Tragödie», en *Hegel-Studien Beiheft 1*, Bonn: Bouvier, 1961.
Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
Rosen, Stanley, *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven: Yale University Press, 1974.
Rotenstreich, Nathan, «On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation», *Review of Metaphysics*, vol. 16, marzo de 1963.
From Substance to Subject: Studies in Hegel, La Haya: Martinus Nijhoff, 1979.
Roth, Michael S., «A Note on Kojève's Phenomenology of Right», *Political Theory*, 2:447-50, 1983.
Schmidt, Friedrich W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart: Metler Verlag, 1971.
Siep, Ludwig, «Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel», en *Hegel-Jahrbuch 1975*, Colonia: Pahl-Rugenstein Verlag.
«Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena», en *Hegel-Studien Beiheft 20*, Bonn: Bouvier, 1980.
«Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften», en *Hegel-Studien, Band 9*, Bonn: Bouvier, 1974.
Smith, Colon, *Contemporary French Philosophy*, Nueva York: Cambridge, 1979.
Solomon, Robert, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's «Phenomenology of Spirit»*, Nueva York: Oxford University Press, 1983.
Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Hegel and Modern Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Wahl, Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París: Presses Universitaires de France, 1951.
Weiss, P., «Existenz und Hegel», *Philosophy and Phenomenological Research*, 8:206-16, 1948.

Jean Hyppolite

«The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology», en *Studies on Hegel and Marx*, trad. John O'Neill, Nueva York: Basic Books, 1969. Citado en el texto y las notas como «CE».

Études sur Marx et Hegel, París: Rivière, 1955. *Studies on Marx and Hegel*, trad. John O'Neill, Nueva York: Basic Books, 1969.
Figures de la pensée philosophique, I y II, París: Presses Universitaires de France, 1971. Citado en el texto y las notas como *F*.
Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, París: Presses Universitaires de France, 1948. *Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit»*, trads. Samuel Cherniak y John Heckman, Evanston: Northwestern University Press, 1974. [*Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona: Península, 1998.] Citado en el texto y las notas como *GS*.
Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel, París: Presses Universitaires de France, 1953.

Alexandre Kojève

Études d'histoire de la pensée philosophique, París: Presses Universitaires de France, 1971.
«Hegel, Marx et le christianisme», *Critique*, 19 de diciembre, 1946.
Introduction à la lecture de Hegel, París: Presses Universitaires de France, 1941. *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James H. Nichols, ed. Allan Bloom, Ithaca: Cornell University Press, 1980. [*La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2006.] Citado en el texto y las notas como *IH*.
Tyrannie et Sagesse, París: Gallimard, 1954. «Tyranny and Wisdom», trad. Michael Gold, en Leo Strauss (ed.), *On Tyranny*, Ithaca: Cornell University Press, 1963. [«Tiranía y sabiduría», en Leo Strauss (ed.), *Sobre la tiranía*, Madrid: Encuentro, 2005.]

Jacques Lacan

Écrits, París: Éditions du Seuil, 1970-1972. *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan, Nueva York: Norton, 1977. [*Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina, 1985.]
The Language of the Self, trad. Anthony Wilden, Baltimore: John Hopkins University Press, 1968. Publicado originalmente como «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», en *La Psychanalyse*, vol. 1, París: 1956, y en la versión original (1966) de *Écrits*.
«Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever», en Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, publicado originalmente como volumen 2 de *Le Séminaire de Jacques Lacan*. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trad. Alan Sheridan, Londres: Hogarth Press, 1977. [*Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1964.] Citado en el texto y las notas como *FFCP*.

Le Séminaire de Jacques Lacan, vols. 1, 2, 11 y 20, ed. Jacques-Alain Miller, París: Éditions du Seuil, 1973. [*Seminarios 1, 2, 11 y 20*, Buenos Aires: Paidós, 1964.]

Bibliografía sobre Jacques Lacan

Clément, Catherine, *Vies et légendes de Jacques Lacan*, París: Grasset, 1981. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, trad. Arthur Goldhammer, Nueva York: Columbia University Press, 1983.

Gallop, Jane, *Reading Lacan*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Mannoni, Maud, *La Théorie comme fiction: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, París: Éditions du Seuil, 1979.

Mitchell, Juliet y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, trad. Jacqueline Rose, Nueva York: Norton, 1985.

Smith, Joseph H. y William Kerrigan (eds.), *Interpreting Lacan*, New Haven: Yale University Press, 1983.

Turkle, Sherry, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York: Basic Books, 1978.

Jean-Paul Sartre

Baudelaire, París: Gallimard, 1947. *Baudelaire*, trad. Martin Turnell, Nueva York: New Directions, 1967. [*Baudelaire*, Buenos Aires: Losada, 1949.]

Cahiers pour une morale, París: Gallimard, 1983.

Critique de la raison dialectique, vol. 1: *Théorie des ensembles pratiques*, París: Gallimard, 1960. *Critique of Dialectical Reason*, trad. Alan Sheridan Smith, Atlantic Highlands, Nueva Jersey: Humanities Press, 1976. [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada, 1960.]

Esquisse d'une théorie des émotions, París: Hermann, 1939. *The Emotions: Outline of a Theory*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Philosophical Library, 1949. [*Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid: Alianza, 1973.] Citado en el texto y las notas como *E*.

L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique, París: Gallimard, 1943. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, trad. Hazel E. Barnes, Nueva York: Philosophical Library, 1956. [*El Ser y la Nada*, Buenos Aires: Losada, 1966.] Citado en el texto y las notas como *BN*.

L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857, 3 vols., París: Gallimard, 1971. *The Family Idiot*, vol. 1, trad. Carol Cosman, Chicago: University of Chicago Press, 1981. [*El idiota de la familia*, vol. 1, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1975.] Citado en el texto y las notas como *FI*.

L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination, París: Gallimard, 1971. *The Psychology of Imagination*, Nueva York: Philosophical Library, 1948. [*Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada, 1976.] Citado en el texto y las notas como *PI*.

L'Imagination, París: Presses Universitaires de France, 1963. *Imagination: A Psychological Critique*, trad. Forest Williams, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963. [*La imaginación*, Barcelona: Edhasa, 2006.]

«Intentionality: A Fundamental Idea in Husserl's Phenomenology», trad. Joseph Fell, *Journal of the British Society for Phenomenology*, mayo de 1970, 1(2):4-5. Citado en el texto y las notas como «I».

«Itinerary of a Thought», *New Left Review*, noviembre-diciembre de 1969.

Les Mots, París: Gallimard, 1964. *The Words*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Vintage, 1981. [*Las palabras*, Buenos Aires: Losada, 1966.]

Saint Genet, comédien et martyr, París: Gallimard, 1952. *Saint Genet: Actor and Martyr*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Braziller, 1963. [*San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires: Losada, 1967.] Citado en el texto y las notas como *SG*.

Sartre par lui-même, texte du film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat, París: Gallimard, 1977. *Sartre by Himself*, trad. Richard Weaver, Nueva York: Urizen, 1978.

Situations 2, París: Gallimard, 1948. *What Is Literature?*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Philosophical Library, 1949; traducción parcial al inglés. [*¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires: Losada, 2003.]

Situations 3, París: Gallimard, 1949. *Literary and Philosophical Essays*, trads. Annette Michelson y Wade Barskin, Nueva York: Criterion, 1955.

Situations 10, París: Gallimard: 1976. *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, trads. Paul Auster y Lydia Davis, Nueva York: Pantheon, 1977.

La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. *The Transcendence of the Ego*, trads. Forrest Williams y Robert Kirkpatrick, Nueva York: Noonday Press, 1957. [*La trascendencia del ego*, Madrid: Síntesis, 2003.] Citado en el texto y las notas como *TE*.

Barnes, Hazel E., *Sartre and Flaubert*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Beauvoir, Simone de, «Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme», *Les Temps Modernes*, vol. 10, nº 2, 1955.
Busch, Thomas, «Beyond the Cogito: The Question of Continuity in Sartre's Thought», *The Modern Schoolman*, marzo de 1983, vol. 60.
Caws, Peter, *Sartre: Arguments of the Philosophers*, Londres: Routledge, Kegan Paul, 1979.
Collins, Douglas, *Sartre as Biographer*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
Corvez, Maurice, *L'Être et la conscience morale*, París: Nauwelaerts, 1968.
Danto, Arthur, *Jean-Paul Sartre*, Nueva York: Viking Press, 1975.
Dempsey, Peter J., *The Psychology of Sartre*, Cork: Cork University Press, 1965.
Desan, Wilfrid, *The Tragic Finale*, Nueva York: Harper and Row, 1960.
Fell, Joseph P., *Emotion in the Thought of Sartre*, Nueva York: Columbia University Press, 1965.
Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place, Nueva York: Columbia University Press, 1979.
Grene, Marjorie, *Sartre*, Nueva York: Harper and Row, 1973.
Jeanson, Francis, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, París: Éditions du Seuil, 1965. *Sartre and the Problem of Morality*, trad. Robert Stone, Bloomington: Indiana University Press, 1980.
Maier, Willi, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tubinga: Niemayer, 1964.
Marcuse, Herbert, «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, nº 3.
Martin-Deslias, Noël, *Jean-Paul Sartre, ou la conscience ambiguë*, París: Éditions Nagel, 1972.
Merleau-Ponty, Maurice, *The Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, Londres: Routledge, Kegan Paul, 1962. [*Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1975.]
Sense and Non-Sense, trads. Hubert y Patricia Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964. [*Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, 1975.]
The Visible and the Invisible, trad. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1967. [*Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix-Barral, 1970.]
Natanson, Maurice, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (reimpresión).
«Phenomenology and Existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality», en Joseph Kockelmans (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretation*, Garden City, Nueva York: Doubleday, 1967.
«The Sleep of Bad Faith», *New Literary History*, otoño de 1980, 12:97-106.
Niel, André, *Jean-Paul Sartre, héros et victime de la conscience malheureuse: Essai sur le drame de la pensée occidentale*, París: Éditions Courrier du Livre, 1966.
Schilpp, Paul A., *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Library of Living Philosophers Series, vol. 16, Open Court, 1981.
Stern, Alfred, *Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis*, Nueva York: Delacorte Press, 1967.
Theunissen, Michael, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín: De Gruyter, 1965.
Thody, Philip, *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study*, Londres: Hamilton, 1960.
Verstraeten, Pierre, *Violence et éthique: Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, París: Gallimard, 1972.
Warnock, Mary (ed.), *Sartre: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York: Anchor, 1971.

Bibliografía general

Abrams, M. H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Nueva York: Norton, 1971.
Archard, David, *Marxism and Existentialism*, Ulster: Blackstaff Press, 1980.
Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, tr. Martin Ostwald, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962.
«De Anima», en Richard McKeon (ed.), *Introduction to Aristotle*, Nueva York: Modern Library, 1947.
Aron, Raymond, *Marxism and Existentialists*, Nueva York: Harper and Row, 1965.
Bataille, Georges, *L'Érotisme*, París: Éditions de Minuit, 1965. [*El erotismo,* Barcelona: Tusquets, 2000.]
Sur Nietzsche, París: Éditions du Minuit, 1945. [*Sobre Nietzsche,* Madrid: Taurus, 1979.]
Beauvoir, Simone de, *Force of Circumstance*, trad. Richard Howard, Nueva York: Putnam, 1965. [*La fuerza de las cosas,* Buenos Aires: Sudamericana, 1971.]
Brooks, Peter y Joseph Halpern (eds.), *Genet: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1979.
Culler, Jonathan, *Flaubert: The Uses of Uncertainty*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Derrida, Jacques, *Glas: Que reste-t-il du savoir absolu?*, París: Denoël Gauthier, 1982.
L'Écriture et la différence, París: Éditions du Seuil, 1967. *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978. [*La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.]
Marges de la Philosophie, París: Éditions du Seuil, 1972. *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982. [*Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.]
Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Diderot, Denis, *Jacques the Fatalist and His Master*, trad. J. Robert Loy, Nueva York: Norton, 1959.
Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, ed. Édouard Maynial, París: Garnier, 1961. *Madame Bovary*, trad. Lowell Bair, Nueva York: Bantam, 1981. [*Madame Bovary*, Barcelona: Tusquets, 1993.]
Trois Contes, París, Garnier, 1965. [*Tres cuentos*, Madrid: Alianza, 2005.]
Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, trad. James Strachey, Londres: Hogarth Press, 1950. [*El malestar en la cultura*, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 21, 1979.]
New Introductory Lectures on Psycho-Analysis, trad. James Strachey, Londres: Hogarth Press, 1948. [*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, vol. 22, 1979.]
General Psychological Theory, ed. Philip Rieff, Nueva York: Macmillan, 1976.
Genet, Jean, *Les Bonnes*, París: L'Arbalète, 1976.
Haute Surveillance, París: Gallimard, 1965.
Journal du Voleur, París: Gallimard, 1949. *The Thief's Journal*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Bantam, 1965. [*Diario del ladrón*, Barcelona: Seix-Barral, 1994.]
Les Nègres, París: Barbezat, 1959.
Notre-dame-des-fleurs, París: Gallimard, 1975. *Our Lady of the Flowers*, trad. Bernard Frechtman, Nueva York: Grove Press, 1963. [*Santa María de las flores*, Barcelona: Alba, 2004.]
Goethe's Faust, trad. Philip Wayne, Londres: Penguin, 1972.
Gurwitsch, Aron, «On the Intentionality of Consciousness», en Joseph Kockelman (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Garden City, Nueva York: Doubleday, 1967.
Heller, Agnes, *A Theory of Feelings*, Assen: Van Gorcum, 1979.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. W. G. Pogson Smith, Oxford: Clarendon Press, 1929.
Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trad. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970. [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México: Folios, 1984.]
Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic, ed. Ludwig Landgrebe, trads. James S. Churchill y Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973. [*Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980.]
The Phenomenology of Internal Time Consciousness, ed. Martin Heidegger, trad. James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1964. [*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires: Nova, s/f.]
Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, trad. Lewis White Beck, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1977. [*Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada, s/f.]
Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments*, trad. Howard Hong, Princeton, Princeton University Press, 1962
Repetition: An Essay in Experimental Psychology, trads. Howard y Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983.
Kristeva, Julia, *La Révolution du language poétique*, París: Éditions du Seuil, 1974. *Revolution in Poetic Language*, trad. Margaret Walker, Nueva York: Columbia University Press, 1984.
Polylogue, París: Éditions du Seuil, 1977, y Σημειωτιχη: *Recherches pour une sémanalyse*, ambos traducidos parcialmente al inglés en *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, trads. Thomas Gora, Alice Jardine y Leon S. Roudiez, Nueva York: Columbia University Press, 1980.
Lyotard, Jean-François, *Économie libidinale*, París: Éditions de Minuit, 1974.
La Phénoménologie, París: Presses Universitaires de France, 1954.
Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort, París: Gallimard, 1964. *The Visible and the Invisible*, trad. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968. [*Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix-Barral, 1970.]
Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, trads. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Nueva York: Vintage Books, 1968. [*La voluntad de poder*, Madrid: Edaf, 1981.]
On the Genealogy of Morals, trad. Walter Kaufmann, Nueva York: Vintage Books, 1967. [*La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1996.]
Owen, Wendy, «A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath», tesis doctoral, Yale University, 1985.
Rella, Franco, *Il mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*, Milán: Feltrinelli, 1978.

Rilke, Rainer Maria, *Duino Elegies*, trad. J. B. Leishman, Nueva York: Norton, 1963.

Rorty, Amelia Oksenberg (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.

Solomon, Robert, *The Passions*, Garden City, Nueva York: Anchor Books, 1976.

Spinoza, Benedict de, *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence*, trad. R. H. M. Elwes, Nueva York: Dover, 1955. [*Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 2007.]

Steegmuller, Francis (ed.), *The Letters of Gustave Flaubert, 1830-1857*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1979.

Stevens, Wallace, *The Palm at the End of the Mind*, Nueva York: Vintage, 1971.

Strasser, Stephen, *Phenomenology of the Feeling: An Essay on the Phenomenology of the Heart*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1977.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Unger, Roberto, *Knowledge and Politics*, Nueva York: Free Press, 1975.

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, Estudios
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Walter Benjamin, Escritos franceses
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Judith Butler, Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX
Georges Canguilhem, Estudios de historia y de filosofía de las ciencias
Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques Derrida, El tocar, Jean-Luc Nancy
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Pascal Engel, ¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos
Maurizio Ferraris, Introducción a Derrida
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Frédéric Gros, Michel Foucault
Pierre Guglielmina, Leo Strauss y el arte de leer
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Guillaume le Blanc, El pensamiento Foucault
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Pierre Macherey, De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Stefano Petrucciani, Modelos de filosofía política
Richard Rorty / Jürgen Habermas, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Anne Sauvagnargues, Deleuze. Del animal al arte
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Leo Strauss, El renacimiento del racionalismo político clásico
Leo Strauss, Estudios de filosofía política platónica
Leo Strauss, La persecución y el arte de escribir
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Charles Taylor, La libertad de los modernos
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Salvatore Veca, La filosofía política
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
Slavoj Žižek, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard, El prójimo. Tres indagaciones en teología política
François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

Colección *Nómadas*

Pierre Alféri, Buscar una frase
Alain Badiou, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado
Alain Badiou, Slavoj Žižek, Filosofía y actualidad. El debate
Alain Badiou y Barbara Cassin, Heidegger: el nazismo, las mujeres, la filosofía
Alain Badiou y Barbara Cassin, No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan
Jean Baudrillard, El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas
Georges Charbonnier, Entrevistas con Claude Lévi-Strauss
Hélène Cixous, La llegada a la escritura
Jacques Derrida, Aprender por fin a vivir (Entrevista con Jean Birnbaum)
Jacques Derrida, Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema
Jacques Derrida, Khôra
Jacques Derrida, Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio
Jacques Derrida, Pasiones
Jacques Derrida, Salvo el nombre
Roberto Esposito, El dispositivo de la persona
Alain Finkielkraut y Peter Sloterdijk, Los latidos del mundo. Diálogo
Martin Heidegger, La pobreza
Marc Jimenez, La querella del arte contemporáneo
Pierre Legendre, Dominium Mundi. El Imperio del Management
Pierre Legendre, El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia
Pierre Legendre, La fábrica del hombre occidental. *Seguido de* El hombre homicida
Pierre Legendre, Lo que Occidente no ve de Occidente. Conferencias en Japón
Jean-Luc Nancy, A la escucha
Jean-Luc Nancy, El intruso
Jean-Luc Nancy, La mirada del retrato
Jean-Luc Nancy, La representación prohibida. *Seguido de* La Shoah. Un soplo
Jean-Luc Nancy, La verdad de la democracia
Jean-Luc Nancy, Tumba de sueño
Mario Perniola, Contra la comunicación
Mario Perniola, La sociedad de los simulacros
Mario Perniola, Milagros y traumas de la comunicación
Jacques Rancière, El odio a la democracia
Myriam Revault d'Allonnes, El hombre compasional
Paul Ricœur, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología
Peter Sloterdijk, Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía
Duccio Trombadori, Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último *maître-à-penser*
Paul Virilio, El accidente original